الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المدرسة العليا للأساتذة

بوزريعة – الجـــزائر

الاتجاه السياسي في فكر مالك بن نبي

مذكرة لنيل شهادة ماجستير

تخصص الفلسفة المعاصرة (عربية وغربية)

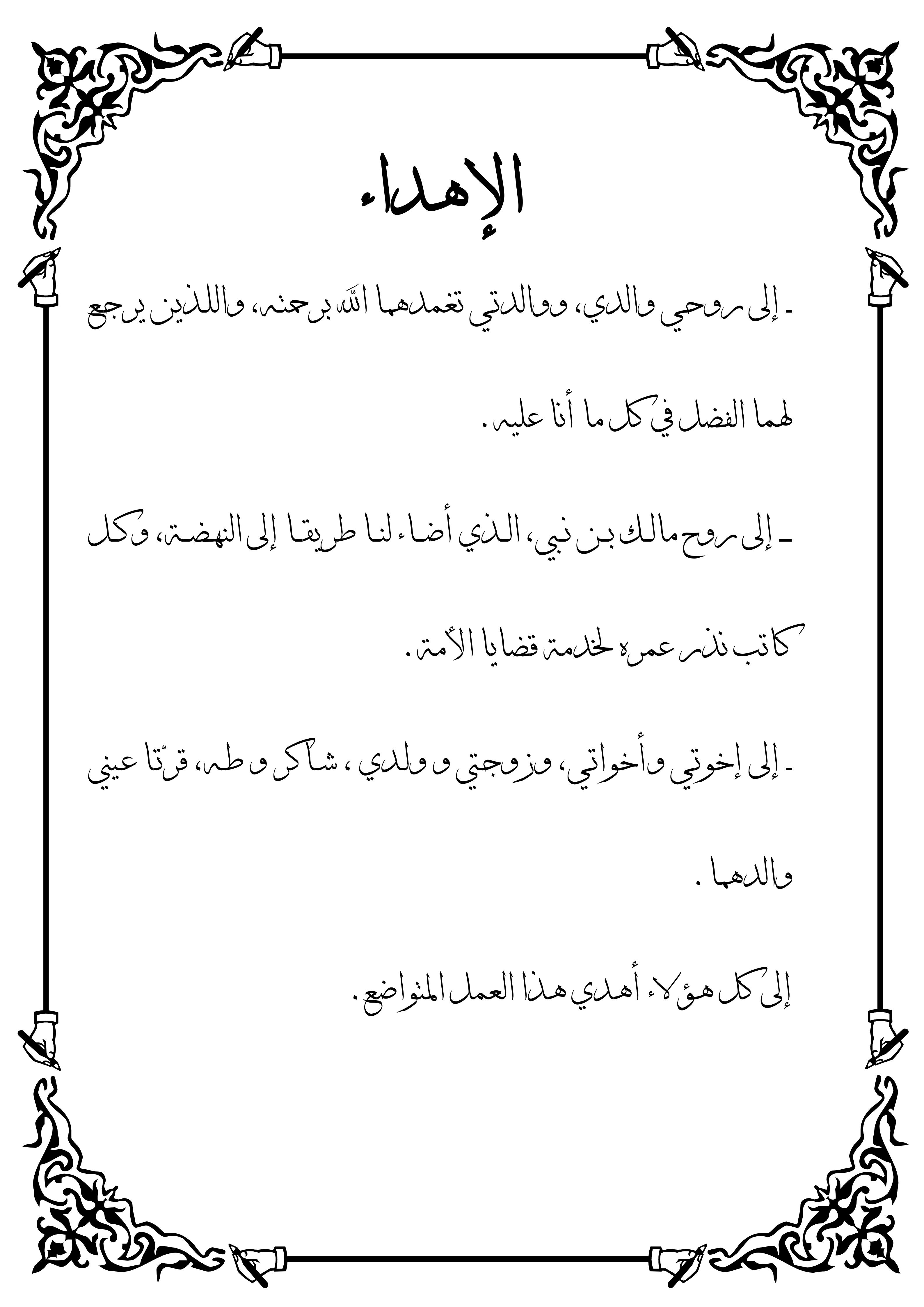
إعداد الطالب:

بوراس يوسف

الأستاذ المشرف:

أ ـــ د/ طيبي مسعود

السنة الجامعية: 2010/ 2011



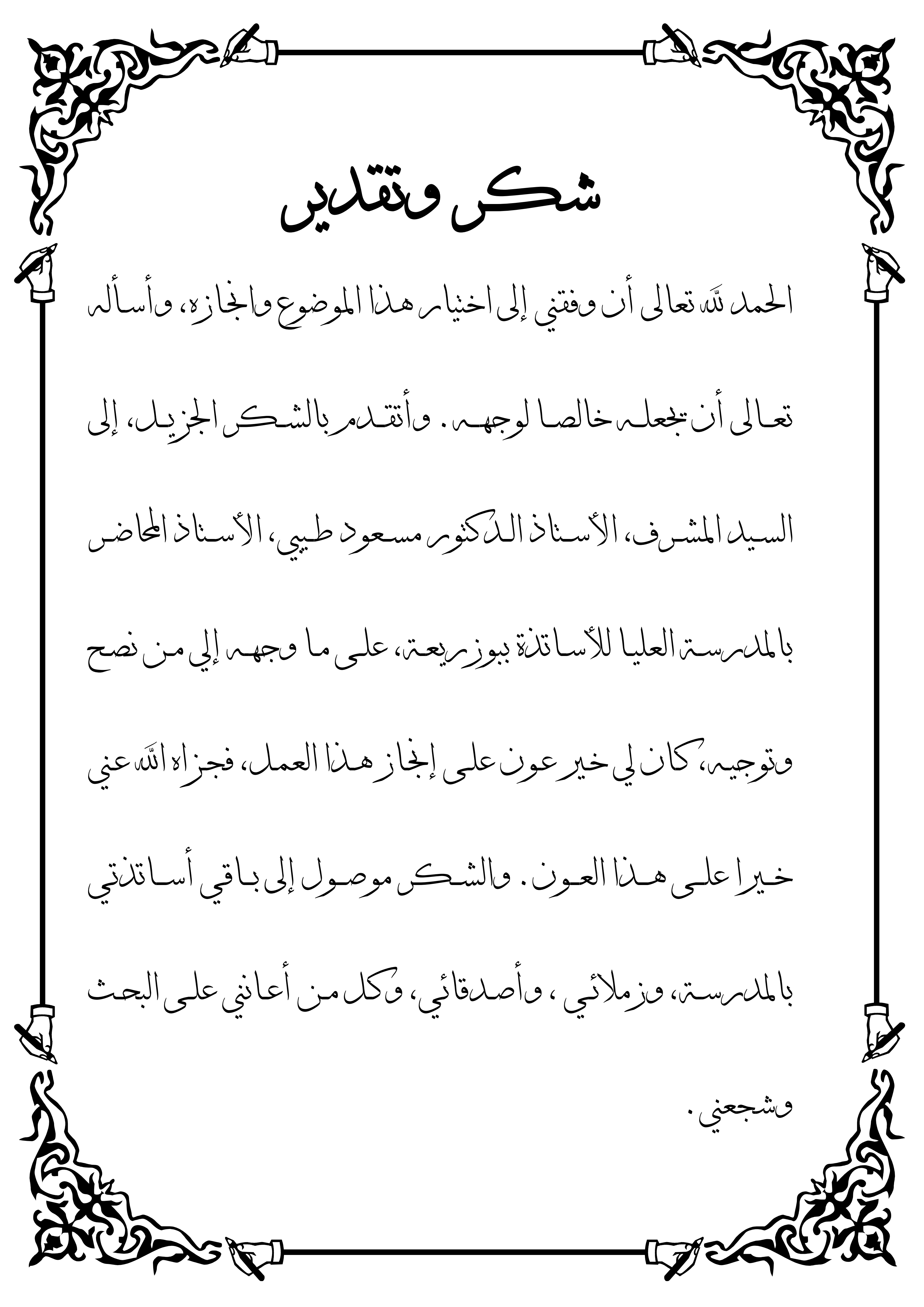
الإهداء

- إلى روحي والدي، ووالدتي تغمدهما الله برحمته، واللذين يرجع لهما الفضل في كل ما أنا عليه.

- إلى روح مالك بن نبي، الذي أضاء لنا طريقا إلى النهضة، وكل كاتب نذر عمره لخدمة قضايا الأمة.

- إلى إخوتي وأخواتي، وزوجتي و ولدي ، شاكر و طه، قرّتا عيني والدهما .

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع .



شكر وتقدير

الحمد لله تعالى أن وفقني إلى اختيار هذا الموضوع وانجازه، وأسأله تعالى أن تجعله خالصا لوجهه. وأتقدم بالشكر الجزيل، إلى السيد المشرف، الأستاذ الدكتور مسعود طيبي، الأستاذ المحاضر بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة، على ما وجهه إلي من نصح وتوجيه، كان لي خير عون على إنجاز هذا العمل، فجزاه الله عني خيرا على هذا العون. والشكر موصول إلى باقي أساتذتي بالمدرسة، وزملائي ، وأصدقائي، وكل من أعانني على البحث وشجعني.

المقدمة

أمام التخلف الذي وصلت إليه الأمة العربية والإسلامية، واستمر حقبا طويلة من التاريخ، والذي شمل سائر مناحي الحياة الثقافية والاجتماعية، جاءت العديد من محاولات النهوض، التي قادتها نخبة هذه المجتمعات من المفكرين والمصلحين، منها من استمد مرجعيته من أصالته، وفق ما يطلق عليه في كثير من الأحيان التيار الإصلاحي، ومنها من يستمد مرجعيته من الغرب.

وحول هذين الاتجاهين تمحورت جل الحركات السياسية في العالمين العربي والإسلامي، باعتبار الجانب السياسي يمثل رأس الحربة في أي عمل تغييري.

ولقد كانت حجة الاتجاه الأول أنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، أما حجة الطرف الثاني فلا خلاص من هذا الواقع المرير إلا بالأخذ بذات الأسباب التي وصلت بالغرب إلى ما وصل إليه من تقدم وازدهار.

وفي خضم هذا النزاع والجدل، جاءت مساهمة مالك بن نبي في اقتراح الحل. من زاوية نقدية متكاملة، ومن رؤية شاملة تأخذ بعين الاعتبار أبعاد الموضوع، وجوانبه المتعددة، وتقاطعاته مع باقي الأبعاد الحضارية: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية؛ يقدم مالك بن نبي رؤيته النقدية لمناحي القصور في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، كما يقدم بديله السياسي النظري.

ونحن من خلال هذا الاستعراض لموقف مالك بن نبي من مختلف الاتجاهات ، والنظر في مشروعه، نحاول معرفة واستنتاج اتجاهه السياسي، الذي هو غاية بحثنا.

وما يمكن قوله في النهاية، هو ملاحظة قلة الدراسات في موضوع الفكر السياسي لمالك بن نبي عموما، واتجاهه السياسي خصوصا، وهذا بالقياس إلى الجوانب الأخرى التي كثر فيها التأليف والدراسة، واستطراد مالك بن نبي في الحديث فيه، والتأكيد على أهميته. لذلك ألزمنا أنفسنا على الخوض فيه قصد توضيحه من جهة، واتخاذه قاعدة لتطوير رؤية مالك بن نبي السياسية، والاستفادة منه في تصور الحل لمعضلة العالم الإسلامي التي سخر مالك بن نبي نفسه لها، والله من وراء القصد

أولا: دوافع اختيار الموضوع

يمكننا التمييز بين نوعين من الدوافع: دوافع موضوعية، ودوافع ذاتية.

أ : الدوافع الموضوعية: تشكل مسألة الاتجاه في الفكر والتنظير السياسي مسألة جوهرية، يرتبط بها مدى فعالية وصلاحية هذا الفكر، ومدى أهمية التنظير على التطبيق والتغيير. ومن هنا نستنتج قدرة

ونجاح المشاريع السياسية في أوروبا على ممارسة عملية التغيير في مجتمعاتها، وهذا لتلاؤم ما دعت إليه مع قناعات هذه المجتمعات. ولا يقتصر الأمر على التجربة الأوروبية، بل يمتد إلى سائر التجارب الناجحة في العالم قديما وحديثا.

لذلك تحتل مسألة توجه الفكر السياسي مكانة جوهرية في العالم الإسلامي، حيث أثبتت التجارب قصور الحلول الغربية المستوردة عن تحقيق النهضة لدينا. ومن هنا تأتي ضرورة تحقيق النظرية لشرط التأقلم مع الموروث الحضاري للأمة، للتجسد في أرض الواقع.

وانطلاقا من هذا جاءت ضرورة النظر في اتجاه الفكر السياسي لمالك بن نبي، بوصفه صاحب اسهام فكري سياسي، لم يأخذ بعد طريقه إلى التجسيد.

ب: الدوافع الذاتية: تبدو الآفاق المستقبلية مشرعة في عالمنا الإسلامي، لتجربة الأفكار الإسلامية الواعدة، نتيجة فشل جميع التجارب المستوردة. واقتناعا بهذا الأمر كان هذا البحث، لإثبات مدى صلاحية فكر مالك بن نبي السياسي انطلاقا من تحقيقه لأكبر شرط يمكن أن يثبت صلاحيته، ألا وهو تطابق توجُّه هذا المشروع الفكري السياسي مع الواقع الثقافي للأمة والذي تحكمه اعتبارات التاريخ والمجتمع والدين.

وما يمكن قوله في النهاية، هو ملاحظة قلة الدراسات في موضوع الفكر السياسي لمالك بن نبي عموما، واتجاهه السياسي خصوصا، وهذا بالقياس إلى الجوانب الأخرى التي كثر فيها التأليف والدراسة، واستطراد مالك بن نبي في الحديث فيه، والتأكيد على أهميته. لذلك ألزمنا أنفسنا على الخوض فيه قصد توضيحه من جهة، واتخاذه قاعدة لتطوير رؤية مالك بن نبي السياسية، والاستفادة منه في تصور الحل لمعضلة العالم الإسلامي التي سخر مالك بن نبي نفسه لها، والله من وراء القصد

ثانيا: الدراسات السابقة

لقد تعددت الدراسات حول فكر مالك بن نبي، والملاحظ على أغلبها تناول فكر مالك بن نبي في بعده الحضاري العام، باعتباره أبرز جانب في فكره، فكانت بذلك الدراسات في الجوانب الجزئية الأخرى قليلة، خاصة في لجانب السياسي، وبصورة أخص فيما يخص اتجاهه السياسي، حيث لم نكد نجد موضوعا له صلة مباشرة بهذا، إلا في بعض الفصول، أو المباحث، أو كعناصر ضمن مقالات محدودة. لكن رغم ذلك يمكننا إدراج جملة من العناوين التي يمكن اعتبارها مشابهة أو مقاربة في مضمونها لموضوعنا، وتتمثل في ما يلي:

1: نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي: لصاحبه يوسف حسين، وهو كتاب صادر عن دار التنوير، بالجزائر، سنة 2004،وهو في حقيقته جزء من رسالة دكتوراه بعنوان موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث، الهدف منه تناول الفكر السياسي الغربي من وجهة نظر إسلامية، حيث تناول فيه صاحبه المصادر الفكرية لمالك بن نبي، ومكونات شخصيته، وموقف مالك بن نبي من الفكر السياسي الغربي، والبديل الإسلامي لهذا الفكر. وكان المنهج الغالب فيه منهجا تحليليا نقديا.

2: مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً: مؤلفه الدكتور أسعد السحمراني، وطبع الكتاب بدار النفائس، ببيروت، في 1984، وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه قدمت لكلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، ببيروت، كان الهدف منه بيان بعض الجوانب السياسية خاصة البعد الثوري في فكر مالك بن نبي، وموقف مالك بن نبي من الحركة الإصلاحية، ودور الاستعمار في البلاد المستعمرة، وكان المنهج الغالب فيه منهجا تحليليا ، نقديا لفكر مالك بن نبي ولمواقفه المختلفة.

3: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي: لعبد اللطيف عبادة، وطبع الكتاب بدار الشهاب بباتنة، سنة 1984 وهو عبارة عن مجموعة مقالات نشرت في عديد الصحف والمجلات، كان الهدف منها على وجه الخصوص بيان، موقف مالك بن نبي من الثورة وفرانس فانون الذي نسب إليه بعضهم التنظير للثورة، وكذا البعد الاجتماعي لمشكلة التخلف، والبعد الأخلاقي في فكر مالك بن نبي، وكان المنهج المسيطر منهجا تحليليا، يعرض فيه صاحبه مختلف مواقف مالك بن نبي.

4: هكذا تكلم مالك بن نبي: دراسة قدمها بشير قلاتي، وطبع الكتاب بمكتبة إقرأ، بالجزائر، سنة2007، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه قدمت بكلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة كان الهدف منها محاولة فهم آليات التغيير الاجتماعية والثقافية التي يقدمها مالك بن نبي في عملية التغيير الاجتماعي التربوي والسياسي، لذلك يقترح الكاتب في سبيل الوصول إلى ذلك منهجا تحليليا نقديا.

5:معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي: لمحمد عاطف، وتم نشره بدار قرطبة، بالجزائر، سنة 2009،وهي في الأصل عبارة عن رسالة ماجستير، من جامعة الجزائر، كان الهدف منها بيان معوقات النهضة، وكيفية الخروج منها في العالم الإسلامي كمات يرى ذلك مالك بن نبي. وكان المنهج المستعمل منهجا تحليليا استنتاجيا.

6: مالك بن نبي وموقفه من القضايا الفكرية المعاصرة: رسالة ماجستير لصاحبها حسن موسى محمد العقبي، من جامعة غزة، بفلسطين، سنة 2005، ولم تطبع بعد، كان الهدف منها بيان موقف مالك بن نبي من أهم الحركات الفكرية الغربية والإصلاحية، وكان المنهج المستخدم في هذه الرسالة منهجا وصفيا تحليليا.

7: مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند المفكر مالك بن نبي: وهي عبارة عن رسالة ماجستير من إعداد نعيمة بغداد باي، قدمت بمعهد العلوم السياسية بجامعة الجزائر، سنة 2000، ولم تطبع بعد، كان الهدف من هذه الدراسة بيان أسس السياسة الناجعة عند المفكر مالك بن نبي بحيث تناولتْ دور الدين و الفاعلية الروحية و الأخلاقية، ودور الإنسان، كما تطرقتْ إلى مقترح مالك بن نبي حول الديمقراطية الإسلامية، وآفاق التعاون العربي الإسلامي في السياسة، ثم رؤيته الثاقبة في بناء الوحدة السياسية العربية الإسلامية، وكان منهج هذه الدراسة تحليليا نقديا.

8: التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي: رسالة ماجستير لصاحبها عمران بودقزدام، من جامعة الجزائر، سنة 2002، لم تطبع بعد، كان الهدف منها على وجه الخصوص، بيان الاتجاهات الفكرية المختلفة التي ظهرت على الساحة الإسلامية، وموقف ملك بن نبي منها. وبيان طرق النهضة ودور السياسة في هذا الإطار، ودور الفكرة الدينية والأخلاق في تحقيق الوثبة الحضارية، عند مالك بن نبي.

ثالثا: إشكالية البحث

أمام الصراع والتناقضات التي شهدها العالم الإسلامي، بين التيارات الفكرية والسياسية المتباينة في توجهاتها، جاء إسهام مالك بن نبي الفكري في السياسة محاولا وضع الحلول.

ويتمحور الإشكال الرئيس في هذا البحث حول ماهية اتجاهه السياسي المقترح لحل الأزمة السياسية والاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي، وكيف يمكن التوفيق بين أصول الحكم في الإسلام، ومبادئ الحكم المقترحة لديه في الفكر الغربي الحديث؟

ـــ هل يمكن اعتبار مشروعه الفكري السياسي جزءاً من المشروع الغربي، متأثرا في ذلك بالثقافة الغربية؟

ـ هل يشكل مشروع مالك بن نبي في الفكر السياسي امتدادا لمشاريع لفكر السياسي الإسلامي التي عاصرها، انطلاقا من بيئته الإسلامية؟

ـــ في أي اتجاه نظريته السياسية؟ وما هو مضمون مشروعه السياسي، وما طبيعة النظام السياسي الذي يتبناه في الدولة والمجتمع الدولي؟

رابعا: أهداف البحث

يمكن تحديد أهدا ف البحث فيما يلي:

1: تحديد المرتكزات والأسس التي بنى عليها مالك بن نبي قناعاته، وشيد عليها مشروعه المتعلق بالفكر السياسي في العالم الإسلامي.

2: إثبات أهمية الأسس الحضارية والتاريخية، كمرجعية وخلفية في إنتاج فكر سياسي إسلامي معاصر، باعتبار أن كل فكر حضاري عليه أن يتقيد بواقعه الثقافي الذي تحكمه اعتبارات تاريخية واجتماعية.

3: إبراز المشروع السياسي الإسلامي المعاصر كبديل للأفكار السياسية الغربية الوافدة، والتي أدى تطبيقها في العالم الإسلامي إلى تأزم الوضع نتيجة طابعها المادي، الذي يختلف عن الطابع الروحي الذي تسود مجتمعاتنا الشرقية عموما، والإسلامية خصوصا.

4:التمييز بين المنظور الإسلامي للمفاهيم السياسية ذات البعد الروحي، والمنظور الغربي لها ذو البعد المادي.

5: إبراز دور المشروع السياسي الإسلامي في حل الأزمات السياسية والحضارية في الدولة والمجتمع الدولي وإعطاء الخيار الفعال والمختلف عن الخيارات الغربية.

خامسا: أهمية البحث

تبرز أهمية هذا البحث، في كونه دراسة تحليلية نقدية بناءة لتجارب مختلف مدارس الفكر السياسي الحديث،كما تتطرق إلى تحليل مشروع مالك بن نبي السياسي، ومدى إسهامه في تطوير هذا النوع من الفكر تطوير أدواته في العالم الإسلامي، وتوسيع آفاقه الحضارية، لما اشتمل عليه من أسس أصيلة من القرآن والسنة، وما أخذه من الفكر الغربي، بفضل إتقانه للغته، ومناهجه، نظرا لطبيعة تكوينه الفكري والثقافي المزدوج.

غير أن أهمية هذه الدراسة تتمثل في التعرف على مختلف الاتجاهات، والنظريات السياسية، التي كان لها التأثير الكبير في الواقع الإسلامي المعاصر، وبالتالي معرفة سبب مأزق الفكر السياسي الراهن في هذا العالم، ومعرفة ما يقدمه من بدائل، وهو ما تؤكد عليه كتاباته، وبالتالي إنصاف مالك بن نبي، وهو المفكر الذي تم إقصاؤه نتيجة اعتراضات أيديولوجية، أو سوء فهم.

سادسا: التعريف بمصطلحات البحث

وقد ظهر لنا أنه من الواجب علينا، قبل أن نتعرض إلى البحث ،أن نتعرض إلى مفهوم الاتجاه السياسي، لارتباط ذلك بتحديد وجهة البحث في حد ذاته.

الاتجاه لغة:

ترد مجمل المعاجم العربية مصطلح اتجاه إلى الفعل الثلاثي وجه، ففي (لسان العرب) وفي مادة وجه نجد حديث الدرداء: "لا تفقه حتى ترى للقرآن وجوها، أي ترى له معاني يحتملها..."[1] وهو ما فهم منه التعدد، فربط بين تعدد المعاني وتعدد الآراء،...وفي ذات المعجم يقال إتجه له رأي أي سنح له رأي وهو ما يعني أيضا عرض له رأي[2].

كما نجد في المعجم الوسيط لفظ اتجه ومصدره الفعل الثلاثي وجه، ويقال إتجه إليه، ويقصد به، أقبل بوجهه عليه، [أصله أوتجه]

كما يقال الاتجاه وأصلها التّجاه: الوجه الذي تقصده، وله رأي، أي سنح له رأي[3].

الاتجاه اصطلاحا:

ومن ناحية الاستعمال نجد الكتاب والمفكرين المعاصرين عادة ما يتناولون مصطلح الاتجاه بمعنى التيار، وفي هذا الإطار نجد د/ محمد كامل ظاهر يستعمل المصطلحين بذات المعنى أو كمترادفين فيقول في مقدمة كتابه (الصراع بين التيارين الديني والعلماني) "وتعتبر دعوات الإصلاح الديني والحركات والأحزاب السياسية، والأفكار الاقتصادية و الاجتماعية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، استمرارا و امتدادا لتلك الاتجاهات التي صبت في تيارات ثلاث أساسية: تيار ديني، تيار تحديثي علماني، وتيار توفيقي".[4]

كما يتناول د/ علي جرشية في كتابه (الاتجاهات الفكرية المعاصرة)،مصطلح الاتجاه بمعنى التيار، وهو ما يظهر في مقدمة كتابه هذا إذ يقول: "ولقد نعلم من ذلك أننا نعرض لتيارات

1– ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ج6، تحقيق: عبد الله علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون تاريخ، دون ط، ص 4775.

2– المرجع السابق، ص 4775.

3– مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، 2004م، مكتبة الشروق الدولية، ص:1015.

4– محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، ط1، 1994م، دار البيروني، ص8.

فكرية سارت أو سارعت في الغرب أو الشرق ثم قدمت إلينا فصارعت في عالمنا الإسلامي عقيدة الإسلام وشريعته"[1]، فعند المقارنة بين استعماله في عنوان الكتاب مصطلح اتجاه، واستعماله في هذه الفقرة مصطلح تيار، يبدو لنا ذلك الترادف في المعنى خصوصا عند الاستعمال.

سابعا: منهج البحث

بما أن الغاية من هذا البحث هي محاولة تحديد توجه الفكر السياسي لمالك بن نبي، فقد اقتضى الأمر تتبع أفكاره في نقده للتيارات والمذاهب السياسية الأخرى، وهو ما أدى إلى عرض موجز لهذه المذاهب، و تحديد أفكاره السياسية الخاصة به. كما اقتضى الأمر ضرورة التعرض إلى مصادر فكره، والمؤثرات المكونة لشخصيته لما لها من دور في إيضاح هذا التوجه وإبرازه.

إن هذا الأمر فرض علينا جملة من المناهج التي تتمثل في ما يلي:

1: المنهج الاستقرائي الوصفي: وذلك بجمع المادة الفكرية وترتيبها وتحليلها، والكشف عن ما أسهمت به ، وبيان موقف مالك بن نبي من المدارس والاتجاهات المختلفة. ثم تحديد اتجاه مالك بن نبي السياسي.

2: المنهج التحليلي النقدي: وذلك بعرض الأفكار السياسية التي انتقدها مالك بن نبي، وتحليلها وإظهار مواطن قوتها وضعفها ثم بيان موقف مالك بن نبي منها.

3:المنهج الاستنتاجي: وهو ما نلجأ إليه نتيجة مقارنة الأفكار السياسية ببعضها، وفي غياب المواقف والآراء التي لا يصرح بها.

ثامنا: خطة البحث:

يحتوي البحث على مقدمة وستة فصول وخاتمة، أنهينا كل فصل باستنتاج أو بعض الاستنتاجات، طلبا للدقة، وتحديدا لأهم ما وصلنا إليه

المقدمة: وتم الإشارة فيها خاصة إلى المناسبة من التطرق إلى الموضوع، وأهميته هذا البحث، وأهدافه، ودوافع اختياره،والإشكال الذي يطرحه، والفرضيات المتوقعة كإجابة، والمناهج التي انتهجناها في معالجة الموضوع.

1– علي جرشية، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط3، 1990م، دار الوفاء، ص6.

الفصل التمهيدي: وتم التطرق فيه إلى اتجاه مالك بن نبي الفكري من خلال شخصيته، باعتبار أن خصائص الشخصية تنعكس على توجهات الشخص وطرق تفكيره.

الفصل الأول: وخصصناه لمعرفة مفهوم السياسة من منظور مالك بن نبي، حيث اقتضى الأمر التعرض إلى المفهوم في ظل الثقافتين الغربية والإسلامية، متتبعين تطور المفهوم فيهما، وذلك بغرض تحديد انتماء مفهوم السياسة عند مالك بن نبي.

الفصل الثاني: وخصصناه لموقف مالك بن نبي من الفكر السياسي الغربي، ومعرفة نقاط التقاطع والاختلاف بين فكره وهذا الفكر.

الفصل الثالث: أبرزنا في هذا الفصل موقف مالك بن نبي من الاتجاه الإصلاحي، حيث سمح لنا هذا الاستعراض بالكشف عن نقاط التقاطع بينهما.

الفصل الرابع: وفي هذا الفصل تعرضنا إلى مبادئ مشروع الفكر السياسي لديه، إذ حددنا الإطار العام الذي يندرج فيه هذا الفكر السياسي متمثلا في الحضارة، ثم أوضحنا الخلفية العامة لهذا المشروع ممثلا في الإسلام، باعتبار يصنع توجهه العام، لنتعرض بعد ذلك إلى الإنسان باعتباره الوسيلة والغاية من هذا المشروع.

الفصل الخامس:وتطرقنا فيه إلى نظام الدولة والعلاقات الدولية، كعينة من مشروعه السياسي، تكشف عن اتجاهه في هذا المجال.

الفصل السادس:ويتضمن استعراض بعض الانتقادات لفكره، والردود عليها، انطلاقا من تصوره الحضاري، مرورا بفكره السياسي، وصولا إلى اتجاهه الحضاري، وهذا مراعاة للتدرج المنهجي.

لخاتمة: وهي عبارة عن ملخص للبحث، واستعراض النتائج المستخلصة منه، وما له علاقة باتجاهه في الفكر السياسي.

تاسعا: صعوبات البحث:

بالرغم من اقتناعنا باختيار الموضوع، إلا أنه يجب الإقرار بالصعوبات التي لاقيناها أثناء إنجازه، والتي يمكن إجمالها في صعوبات ذاتية وأخرى موضوعية. فأما الذاتية فيمكن اختصارها خصوصا في صعوبة التوفيق بين البحث ومطالب الحياة المختلفة من عمل ورعاية أسرة، خصوصا وأنه جاء بعد طول انقطاع عن البحث والدراسة دام أمدا طويلا.

وأما الصعوبات الموضوعية فيمكن اختصارها في أمرين، أولهما صعوبة فكر مالك بن نبي، نظرا لطبيعته المعقدة، و الترابط الموجود بين مختلف جوانبه وخاصة السياسية منها، إلى درجة يصعب فيها تفكيك جوانبه عن بعضها، وهو ما يعقد مهمة تحديد اتجاهه السياسي.

وأما الصعوبة الثانية، فتتمثل في طبيعة الموضوع الذي لم تسبق معالجته بهذا الشكل، فجل ما أُلِّف يدور حول فكره السياسي عموما، أو بعض جوانب هذا الفكر، وإن اقترب أكثر فهو لا يتعدى الإشارة إلى ارتباطه بالجانب الأخلاقي أو الإنساني، دون التطرق إلى الدافع إلى ذلك، والمتمثل في البعد الإسلامي في فكر مالك بن نبي. لذلك فقد وجدنا نقصا كبيرا في المراجع المساعدة، وهو ما يفسر كثرة عودتنا إلى المصادر في عرض أفكاره السياسية ومواقفه المختلفة من التيارات والأفكار السياسية.

وفي الأخير فإنه لا يسعني إلا أن أشكر السيد المشرف ألأستاذ الدكتور مسعود طيبي لما قدمه لنا من نصائح دقيقة تتعلق خاصة بخطة البحث، و نوعية المراجع الواجب اعتمادها، وتركيزه على سلامة اللغة.

الفصل التمهيدي

شخصية مالك بن نبي ودورها في صياغة اتجاهه السياسي

المباحث

- **المبحث الأول:** حياته.
- **المبحث الثاني:** العوامل المؤثرة في شخصيته.
- **المبحث الثالث:** أهم مؤلفاته.

الفصل التمهيدي

شخصية مالك بن نبي ودورها في صياغة اتجاهه السياسي

تمهيد:

كانت للعوامل الاجتماعية، والتغيرات السياسية التي طرأت على عصر مالك بن نبي، والشخصيات المختلفة من مفكرين وساسة وأناس عاديين الذين عاشرهم والتقى بهم، ومطالعاته...، أعظم الأثر في صياغة شخصيته وتوجهه، إذ عاصر فترة تعتبر فيصلا بين عصرين، العصر الهادئ الخالي من كل توتر، والعصر الذي بدأت الأمة تستشعر فيه المخاطر من حولها، أو عصر بدايات النهضة كما يصفه مالك بن نبي. ونظرا لخاصية أساسية في شخصية مالك بن نبي، تتمثل في قدرة عجيبة على فحص ما حوله وفهم كنهه ومغزاه، فقد كان لمعظم الحوادث من حوله أثرها البالغ عليه، ابتداء من أدق التفاصيل كهيأة شخص ما، إلى أعظم حدث، كحادثة المؤتمر الإسلامي الذي كانت فيه جمعية العلماء المسلمين ممثلة برئيسها.

وللتعرف على شخصيته وعلى توجهه الفكري والسياسي، أدرجنا جملة من المباحث في هذا الفصل نسترشد بها على هذا الأمر.

المبحث الأول

حياة مالك بن نبي

ونقصد بها مختلف المراحل التي مر بها، وذلك بطريقة سردية لا تخلو من إبراز لمختلف المؤثرات والأحداث التي صاغت شخصيته، وحددت وجهته الفكرية السياسية.

ولد مالك بن الحاج عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي بقسنطينة، في شهر ذي القعدة عام 1323هـ، الموافق ليناير 1905م[1]، في زمن يعد فيصلا بين عهدين: الماضي والمستقبل، أي "في زمن كان يمكن فيه الاتصال بالماضي عن طريق آخر من بقي حيا من شهوده، والإطلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده"[2].

وقد كان الحدث الأول الذي سجل أثرا بالغا على مالك بن نبي، هجرة جده لأبيه رفقة عمه إلى طرابلس الغرب، لرفضه مساكنة المستعمِر، حيث باع كل ما يملك ليترك والد مالك بن نبي دون سند مادي، ليضطر هذا الأخير إلى السفر والإقامة بتبسة قرب أهل زوجه. وبقي مالك بن نبي مع عمه الأكبر ردحا من الزمن إلى أن مات عمه هذا، حيث أعادته زوج عمه إلى أهله تحت ضغط الحاجة والفقر والعوز، فوجد نفسه من جديد رفقة والديه بتبسة في فقر شديد، سرعان ما انقشع مع تولي والده منصب خوجة في الإدارة المحلية الفرنسية.

بدأ مالك بن نبي رحلته الدراسية بالكُتَّاب، ثم سرعان ما انتظم بالمدرسة الفرنسية، ليحافظ على الدراسة في كليهما وبالتوازي، إلى أن فشل في التوفيق بينهما، خصوصا أمام ضعف المناهج والوسائل في الكُتَّاب، فانقطع عنه ليبقى منتظما في المدرسة الفرنسية إلى أن أتم دراسته الإعدادية بتفوق، حيث تحصل على الشهادة الابتدائية بدرجة جيد، أهلته لدخول الثانوية وحيازة منحة، غير أن أمر انضمامه إلى الثانوية لم يتحقق باعتباره من أبناء الأهالي، ليلتحق بدلا من ذلك بإكمالية بقسنطينة للإعداد للمدارس الرسمية.

---

1 – البشير مقلاتي، هكذا تكلم مالك بن نبي، مكتبة اقرأ، الجزائر، 2007، ط1، ص17.

2 – مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، 1984، ط2، ص15.

عاد مالك بن نبي إلى قسنطينة، وإلى بيت عمه تحديدا لمواصلة دراسته، حيث انتظم في مدرسة (سيدي الجلي)[1] التحضيرية للمدارس الرسمية، وهنا بدأت مرحلة جديدة، إذ انفتح وعي مالك بن نبي السياسي والديني، فمن جهةٍ أستاذُه (مولود بن الموهوب) الرجل الإصلاحي يغرس في ذهنه بذور هذا الفكر، حيث يقول مالك بن نبي: "وقد تولى الشيخ (مولود بن موهوب) جذب أفكارنا وعقولنا إلى خط تلك الحركة التقليدية القديمة"[2]، ومن جهة أخرى كان الأساتذة الفرنسيون وعلى رأسهم السيد (مارتان) يؤسسون في عقله المنهج الديكارتي، "فمن جهة عامة كان أساتذتنا الفرنسيون يصبون في نفوسنا محتوى ديكارتيا"[3].

وفي هذه المرحلة نما في مالك بن نبي نَهَمٌ للقراءة والمطالعة باللغتين العربية والفرنسية، فقرأ بالفرنسية لـ: (بيار بورجي)، و(شاتو بريان)، و(كونديياك)، و(جون ديوي)، وهو ما كاد يأخذه إلى أبعد من مجرد المطالعة، لولا دروس أساتذته من العرب: بن موهوب، والشيخ بن العابد، وكذا مطالعاته كتاب الإفلاس المعنوي للسياسية الغربية في الشرق، لصاحبه أحمد رضا، ورسالة التوحيد، لصاحبه الشيخ محمد عبده[4].

وفي هذه المرحلة المبكرة من حياته اكتشف مالك بن نبي عبد الحميد بن باديس عن طريق تلامذته أولا، ثم عن طريق قراءته لمختلف الجرائد التي كان يصدرها، كما اكتشف انتماءه لذات العائلة الإصلاحية التي ينتمي إليها الشيخ وتلامذته، حيث "كان اسم الشيخ قد بدأ يتردد في المدينة، وتعرفي على بعض تلامذته جعلني أدرك أننا ننتمي إلى عائلة فكرية واحدة، ستسمى في ما بعد في الجزائر (حركة الإصلاح)"5.

وتخرج مالك بن نبي من المدرسة الإكمالية سنة 1925، وبعد أن يئس من الرد على طلباته التي تقدم بها إلى الإدارة بغرض نيل وظيفة، قام بالسفر إلى فرنسا مع صديق له، وهذا للبحث عن عمل دون فائدة، ليعود أدراجه إلى الجزائر، حيث نجح في الحصول

1– نفس المصدر، ص 15.

2– نفس المصدر، ص 65.

3– نفس المصدر، ص 65.

4– نفس المصدر، ص 66.

5– نفس المصدر، ص 74.

على وظيفة بمحكمة تبسة، ثم بآفلو عام 1927، ليلتقي لأول مرة بابن باديس، ويحادثه سنة 1928[1].

وقد استقال من منصبه بالمحكمة ليشتغل في التجارة مع صهره وشريك آخر، لكنهم أفلسوا، فقرر العودة إلى فرنسا للالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية قصد أن يتأهل للدخول إلى كلية الحقوق بدون بكالوريا.

عند عودته إلى فرنسا مباشرة، قدّم طلبه للالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية، لكنه رُفض لاعتبارات سياسية عنصرية[2]، ومن هنا بدأ يدرك خفايا اللعبة الاستعمارية. بعد ذلك رغب في الدخول (لمدرسة اللاسلكي)، ونظرا لاشتراطها التمكن في الرياضيات، فقد دخل هذا العالم، مما كان له الأثر البالغ في تفكيره، وقبل انخراطه في هذا المعهد كان قد انظم إلى جمعية فرنسية هي (الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين)، ويعتبر دخوله إلى هذه الجمعية، ودخوله تلك المدرسة بمثابة دخول للحضارة الغربية، إذ يقول: "وكنت بهذا الطريق أيضا — يقصد دخوله مدرسة اللاسلكي — أدخل الحضارة من باب آخر، بعد أن دخلت من باب (وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين)"[3]. وكثيرا ما مثل مالك بن نبي في هذه الجمعية دور المدافع والداعي عن الإسلام، وهو ما تنبه له القائمون على الجمعية، فحاولوا تعجيزه والتغلب عليه بجداله لثنيه عن ذلك، ولكن دون جدوى.

وفي هذه الفترة اندمج في الحي اللاتيني، وتعرّف على صديق عُمُرِه حمودة بن الساعي، الذي وجّهه إلى الكتابة في شؤون العالم الإسلامي، "إني أدرك على أية حال، أني أدين لـ (حمودة بن الساعي) باتجاهي كاتبا متخصصا في شؤون العالم الإسلامي"[4].

وفي الحي اللاتيني انقسم الطلبة إلى قسمين، قسم الواقعيين وقسم المثالين، فأما الواقعي فهو المستعد لكل تواطؤ مع الإدارة، وعكسه المثالي[5]. وأثناء هذا تزوج بفتاة فرنسية اسمها (سيلسيتي بول فيليبون)، والتي هداها الله إلى الإسلام، وتسمت بخديجة[6].

1– نفس المصدر، ص 184.
2– نفس المصدر، ص 216.
3– نفس المصدر، ص 223.
4– نفس المصدر، ص 235.
5– نفس المصدر، ص 237.
6– البشير مقلاتي، هكذا تكلم مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 20.

ولقد كوّن مالك بن نبي صداقات عديدة منها صداقته لـ (محمد الفاسي)، القائد المغربي المعروف، كما كانت له لقاءات مع مصالي الحاج، وعلاقة غير مباشرة مع شكيب أرسلان[1]. وفي هذه الأثناء تحول لدراسة الكهرباء.

وتخرج مالك بن نبي عام 1935 مهندسا كهربائيا، دون أن تتاح له فرصة العمل بشهادته، وهو ما أدى به إلى محاولة السفر إلى الحجاز، لكنه لم يتمكن من ذلك، وهو الفشل الذي لقيه أيضا عندما حاول السفر إلى اليابان وأفغانستان، وكان هذا إلى جانب ما وقع لأبيه من نقله في عمله إلى مكان آخر بعيدا عن بيته وأسرته، ثم توقيفه عن العمل نهائيا، إشارة إلى شبكة عنكبوتية يقودها خبراء الصراع الفكري، إذ بدئ في هذه الفترة المتقدمة من حياته مراقبة كل حركة يقوم بها، على غرار كل ناشط من المستعمرات، خصوصا في المجال الثقافي والفكري، والتي استمرت في توقيف أو منع أي نشاط ثقافي أو اجتماعي هادف يبادر به أو يشارك فيه، على غرار محاولته تأسيس معهد بقسنطينة لتحضير الطلبة للالتحاق بمعهد الهندسة سنة 1938، والذي قوبل بالرفض من طرف الإدارة الاستعمارية، أو نشاطه في محو الأمية بمرسيليا الذي قوبل بالتوقيف سنة 1938.

وفي عام 1936 انعقد (المؤتمر الإسلامي)، والذي كان له وقعٌ شديد على مالك بن نبي، الذي كان يرى بأن أوان الانخراط في العمل السياسي بالنسبة للحركة الإصلاحية لم يحن بعد، فضلا عن كون العمل السياسي مبنيا على طلب الحقوق، في الوقت الذي يجب فيه على الحركة الإصلاحية مواصلة خط النضال في طريق القيام بالواجبات، بل يذهب مالك بن نبي أكثر من ذلك وهو أن العلماء لم يكونوا في مستوى الوعي الحضاري والسياسي الذي يخولهم إدراك خطورة الموقف، فـ"الظروف السانحة وضعت العلماء أمناء على مصلحة الشعب، فسلموا الأمانة لغيرهم؛ لأنهم لم يكونوا في مستواها العقلي، وسلموها لمن يضعها تحت أقدامه، لتكون سلّما يصعد عليه المناصب السياسية"[2].

بقي مالك بن نبي موزعا بين فرنسا والجزائر، محاولا التوفيق بين تدبير عيشه ومزاولة نشاطه الثقافي الإصلاحي، إذ كان كثيرا ما يخلف الشيخ (العربي التبسي) في الحديث عند غيابه، وذلك في نادي الشبيبة الإسلامي بتبسة، وهذا عند تواجده بالجزائر، إلى غاية قيام الحرب العالمية الثانية،

1– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، مصدر سابق، ص 249.

2– نفس المصدر، ص 368.

حيث لم يتوقف ترصد دوائر الصراع الفكري له، فقد رمت به في السجن من أوت 1944 إلى أفريل 1945، وهناك كتب باكورة أعماله والمتمثل في كتاب (الظاهرة القرآنية)، ثم توالت كتبه في الظهور كتابا بعد الآخر في مشكلة كبرى جامعة هي (مشكلة الحضارة)، كما واصل نضاله عبر الصحافة بنشره مقالات صحفية، هذا فضلا عن خطبه ومحاضراته في النوادي والجمعيات في الجزائر وفرنسا بأسلوب نقدي هادف كان سببا لفتور علاقته مع كثير من رجال السياسة والإصلاح وابتعادهم عنه.

بعد انطلاق الثورة شعر مالك بن نبي بالتضييق الكبير عليه من سلطات الاستعمار في فرنسا، كما أدرك ضرورة أن يساهم في الثورة، وذلك بأن يؤرخ لها من الداخل كشاهد عيان، فاستغل انعقاد مؤتمر (باندونغ)، وألف كتابه (فكرة الأفريقية الآسيوية على ضوء مؤتمر باندونغ)، وسافر إلى مصر حاملا كتابه هذا، ليعلن القطيعة مع فرنسا، حيث لم يسافر إليها بعد ذلك مطلقا.

وفي مصر راسل قادة الثورة بغرض دخول الجزائر، لكن أهمل طلبه، ورغم ما خلفه هذا الأمر عليه من أسى، فإن عزيمته لم تفتر، إذ في ظل المآسي التي كان يعيشها الشعب الجزائري في بدايات الثورة كتب رسالة سنة 1957 بعنوان (النجدة...الشعب الجزائري يباد).

وقد كان له في القاهرة نشاط حثيث مع المفكرين والساسة والمنظمات، حيث عين مستشارا للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة+سنة 1956[1]، كما كانت له حلقة فكرية في بيته، خص بها طلبة العلم بالقاهرة، كما قام بأسفار عديدة قادته إلى العديد من البلاد وخاصة الشام.

بعد الاستقلال عاد مالك بن نبي إلى الجزائر سنة 1963، وشعورا من القيادة السياسية آنئذ بمكانته العلمية والفكرية وفضله، عينته مديرا للتعليم العالي، كما كلف بإنشاء مركز للتوجيه الثقافي، لكن لظروف عديدة تتعلق بالبيروقراطية، وإهمال التوجيه الثقافي من السلطة الجزائرية لعدم شعورها بأهميته، فقد استقال من منصبه، متفرغا للعمل الفكري والثقافي، محاضرا وكاتبا، كما كان له كثير من الإسهامات الميدانية لمصلحة العمل الإصلاحي الذي تقلص كثيرا بعد الاستقلال، حيث أدى عمله التوجيهي لطلبته وتلامذته إلى مقاومة المد الشيوعي الزاحف خصوصا في صفوف الطلبة، وكذا تأسيس مسجد الجامعة، ومعرض الكتاب الإسلامي، وملتقى الفكر الإسلامي ، وهو ما يدل على رؤية ثاقبة للمستقبل.

1– البشير مقلاتي، مرجع سابق، ص 24.

وفي 1972 أدى مناسك الحج، وفي طريقه للعودة عرج على سوريا، حيث كانت له عدة محاضرات جمعت في كتاب واحد هو (مجالس دمشق). ووافته المنية سنة 1973 بعد أن اشتد به المرض بباريس، وذلك يوم الأربعاء 4 شوال 1393هـ الموافق لـ 31 أكتوبر 1973م.

المبحث الثاني

العوامل المؤثرة في شخصية مالك بن نبي

لا يتبنى الإنسان اتجاها فكريا محددا بدون وجود عوامل ومؤثرات، تعمل كل من البيئة الاجتماعية والدراسية والاقتصادية والسياسية... على إنضاجه لديه، وهي ذاتها العوامل التي تشكل شخصيته، ولا نكاد نرى فارقا بين شخصية الإنسان واتجاهه الذي يتبناه.

ويمكن في هذا الإطار الحديث عن جملة من العوامل والمؤثرات التي شكلت اتجاه مالك بن نبي وشخصيته، منها ما هو أسري، ومنها ما هو محلي يتصل ببيئته الاجتماعية والجغرافية، ومنها ما ينتمي إلى البيئة الأوربية الغربية عموما وفرنسا على وجه التحديد، ومنها ما يتصل بالجانب السياسي، أي بوصفه إنسانا ينتمي إلى بلد يعيش ظروفا خاصة متمثلة في وجوده قيد الاستعمار. لكن يمكن على العموم اختصار هذه العوامل في عاملين: عامل إصلاحي، وعامل غربي

أولا: العامل الإصلاحي:

ونقصد به جملة العوامل المستمدة من بيئته الاجتماعية ومحيطه الحضاري الإسلامي، وما يتصل به من التأثيرات الإسلامية في دراسته، وكذا تأثير مطالعاته العربية.

فعن تأثير بيئته الاجتماعية يمكن إدراج محيطه الأسري، إذ كان أول اتصال لمالك بن نبي مع حركة الوعي الوطني والديني عن طريق جدته لأمه (زليخة)، والتي يعتبرها مدرسته الأولى التي تكونت فيها مداركه[1]، فكان تأثيرها الوطني فيه كبيرا، وذلك عبر قصصها عن جدته الكبرى ووالدتها (باية)، ومأساتها مع الاستعمار، وكيف قذفها والداها عبر هوة بواسطة حبل لينقذا شرفها من الاستعمار، فنجت بأعجوبة، في الحين الذي ماتت فيه الكثير من الفتيات في مثل هذه المحاولات، باعتبار أن الحبل الذي يتدلى من فوق السور قاوم ولم يلق بها[2]، لتواصل بعد ذلك رحلتها مع والديها إلى تونس ثم الحجاز لأداء مناسك الحج، لتعود بعد ذلك إلى الجزائر رفقة زوجها.

1– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، مصدر سابق، ص 16.

2– نفس المصدر، ص 16.

وأما الجانب الثاني من تأثير جدته زليخة فيتمثل في البر والإحسان وعمل الخير، إذ كانت قصصها مشحونة بهذه القيم، ويقدم مالك بن نبي مثالا مبكرا عن تأثير هذا الجانب فيه فيقول: "وفي ظهيرة يوم الجمعة أخذت نصيبي من (الرفيس) وأخذت أقضمه بنهم ولذة، وفجأة سمعت بباب الدار سائلا ينادي: (أعطوني من مال الله)، ولم أكن عندها أكلت من فطيرتي أكثر من النصف، ومع ذلك بادرت بإعطائها له عندما تذكرت واحدة من حكايات جدتي عن الإحسان وثوابه"[1].

هذا عن تأثير جدته فيه، غير أن الأمر لم يتوقف على هذا، إذ كانت هناك مساهمات أخرى من أفراد عائلته في إذكاء هذه الروح الوطنية والإسلامية فيه، ومن بينها إسهام جده لأبيه، عبر رفضه مساكنة الاستعمار وهجرته الجزائر إلى ليبيا، في موجة شملت مدنا كثيرة كقسنطينة وتلمسان سنة 1908، هذا الجد الذي سرعان ما طفق راجعا إلى الجزائر بعد أن احتلت طرابلس الغرب من الإيطاليين، كدلالة إضافية على رفضه معايشة الاستعمار[2].

كما كان لحرص والديه على أن ينال تربية دينية الأثر البالغ في توجهه لاحقا، إذ بلغ الأمر بوالدته "حرصا على تكوين ابنها تكوينا دينيا إسلاميا، أن تدفع لمعلم القرآن الذي يتولى تدريس ابنها بدل المال سريرها الخاص"[3]. وظل مالك بن نبي يواظب على الكُتّاب مدة، حتى أحس بالعجز عن التوفيق بين دراسته في المدرسة الفرنسية والكُتّاب.

وتمثل تأثير والده فيه بحرصه على توجيهه لأن يصير عدلا في الشرع الإسلامي، وهذا بعد نجاحه في الحصول على منحة للدخول إلى معهد المعلمين، وهو ما جعله يشعر بأنه صاحب رسالة[4].

وعن التأثير العربي الإسلامي الذي تركه فيه محيطه الدراسي فقد مارسه عليه معلموه الجزائريون المثقفون ثقافة عربية إسلامية، والذين التقى بهم، وتعلم على أيديهم، سواء في مدرسة (سيدي الجلي الإعدادية) أو في (مدرسة إعداد المعلمين).

1– نفس المصدر، ص 19.

2– نفس المصدر، ص 26.

3– يوسف حسين، نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، دار التنوير، ط1، الجزائر، ص 35.

4– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، مصدر سابق، ص 52.

وكان على رأس هؤلاء المعلمين الشيخ عبد المجيد وكان أستاذا في (معهد تكوين المعلمين)، وبالإضافة إلى ذلك كان يعطي دروسا في النحو بالمسجد من الساعة السابعة صباحا، وقد التحق مالك بن نبي بحلقته، حيث لاحظ عداءه لبعض العادات السائدة كالطرقية، وتجاوزات الإدارة الفرنسية[1]، وقد أسهم هذا في تكوين شخصية مالك بن نبي.

ويعتبر الشيخ مولود بن موهوب وهو أستاذ التوحيد والسيرة النبوية (بمعهد تكوين المعلمين)، ومفتي مدينة قسنطينة من أكثر المعلمين تأثيرا في مالك، وكان إصلاحيا بحكم تكوينه على يد أحد الإصلاحيين (عبد القادر المجاوي)، فكان يسعى لنشر هذا التراث الإصلاحي، ويعترف له مالك بن نبي بنقله للتركة الإصلاحية إلى جيله من الطلبة، فكانت ثمرة ذلك الحركة الإصلاحية الناشئة في الجزائر[2].

كما كان للشيخ بن العابد بدوره تأثيره على مالك بن نبي، وهو أستاذ الشريعة (بمعهد تكوين المعلمين)، ويتمثل تأثيره بما كان يقوم به من دور حمائي وتذكيري ضد تيارات الفكر الغربي التي بدأت تمارس تأثيرها على مالك بن نبي في مرحلة دراسته بالمعهد على إثر مطالعاته الغربية ككتاب (التلميذ – Le disciple) (لبيار بورجي).

وفضلا عن تأثير هؤلاء المعلمين ودورهم في توجيهه الوجهة الإصلاحية، فقد مارس رجال هذا الاتجاه تأثيرا مباشرا عليه، وكان أول اتصال له بهذا التيار من خلال بعض الأئمة في تبسة، وعلى رأسهم الشيخ (سليمان)، والذي وإن لم يكن عضوا صريحا في الحركة الإصلاحية، فإن قناعاته في نبذ البدع ونشر العلم الحقيقي من جهة، وأثر حركته في المدينة آنئذ، تجعل منه أحد جنودها. ويذكر له مالك بن نبي في ما يذكر من ثمار جهده الإصلاحي أن أصبح المسجد قلب المدينة النابض في عهد إمامته له، كما يذكر له فضل تأسيس أول جمعية خيرية بمدينة تبسة[3].

وامتد اتصال مالك بن نبي بالحركة الإصلاحية طيلة وجوده بقسنطينة للدراسة، حيث كان كثيرا ما يلتقي بتلامذة (ابن باديس)، ولقد شعر بوحدة الانتماء معهم حيث يقول "لقد شعرت

1– نفس المصدر، ص 48.

2– نفس المصدر، ص 66.

3– نفس المصدر، ص 79.

بأنني وهؤلاء في اتجاه فكري واحد"[1]. كما التقى في بعض المناسبات بالشيخ (عبد الحميد بن باديس) ذاته، وكثيرا من رجال الجمعية، وخاصة العربي التبسي، وهو ما ترك فيه أثرا بالغا.

ويمكننا أيضا وضمن هذا التيار أن نضع أهم صديق تعرف عليه مالك بن نبي: (حمودة بن الساعي)، والذي سبقه إلى الدراسة (بمعهد تكوين المعلمين)، ثم سبقه إلى الدراسة بفرنسا إذ كان طالبا (بمعهد الدراسات الشرقية) (بالسربون)، ووَضْعُنا له ضمن هذا التيار إنما يعود لقناعاته الإصلاحية من جهة، ولطبيعة التأثير الذي تركه في مالك بن نبي من جهة أخرى.

و بلغ تأثر مالك بن نبي به أن اعترف له بفضل الأستاذية عليه[2]، وكان ذا قدرة تحليلية ونقدية كبيرة لحالة المجتمع الإسلامي، فعند توجيهه للآيات القرآنية فإنها تتخذ تفسيرا اجتماعيا لحالة العالم الإسلامي الحاضرة، وهو ما كان له تأثير على مالك بن نبي، دفعه إلى التخصص ككاتب في شؤون العالم الإسلامي[3].

وأما عن تأثير مطالعاته في تكوين قناعاته الفكرية ورسم اتجاهه السياسي، فيرجع الفضل فيها لبواكير مطالعاته المتمثلة في كتابي (الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق) لـ (أحمد رضا)، و(رسالة التوحيد) لـ محمد عبده، يقول: "لقد رسم لي كتاب (أحمد رضا) — مزودا بالشواهد الكثيرة — بهاء المجتمع الإسلامي في ذروة حضارته، وكان ذلك معيارا صحيحا نقيس به البِؤس الاجتماعي في العصر الحاضر، أما كتاب (محمد عبده) فقد أعطاني مستندا للحكم على فقره اليوم"[4].

وإن كان هذان الكتابان قد كشفا له حالة التخلف في العالم الإسلامي، فإن كتاب (أم القرى) لعبد الرحمن الكواكبي قد كشف له عن روح جديدة متوثبة بدأت تسري في جسم الأمة الإسلامية، ورغم أنه كتاب خيالي، إلا أنه كان له الأثر الكبير على مالك بن نبي[5].

كما كان لـ (مقدمة) ابن خلدون أثرها البالغ فيه، ويظهر ذلك خصوصا في نظريته حول الحضارة وأطوارها، والمستلهمة من فكرة الأطوار الثلاثة للدولة عند ابن خلدون، كما طالع مالك

1– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، مصدر سابق، ص 74.

2– نفس المصدر، ص 67.

3– نفس المصدر، ص 252.

4– نفس المصدر، ص 66.

5– نفس المصدر، ص 88.

بن نبي في فترة مبكرة من حياته (مروج الذهب) للمسعودي. وهذان الكتابان الأخيران طالعهما من ترجمتهما الفرنسية.

ولقد طالع كذلك كتابي النظرات والعبرات للمنفلوطي، حيث سُحر بالبيان العربي، وقرأ كتاب (الصراع) للاجئ سعودي في القاهرة، تناول فيه بإسهاب وبراعة نادرة دور اليهود في تشكيل وصياغة العالم[1].

ولم تقتصر مطالعاته العربية على الكتب بل امتدت للجرائد، حيث واظب على قراءة جريدة (النجاح) لصاحبها سامي إسماعيل وذلك قبل 1920، وصحيفة المنتقد بعد 1920، والتي لم تعمر طويلا، وصحيفة (الإقدام) للأمير خالد التي كان لها دور كبير في تفتح وعي مالك بن نبي على أشكال معاناة الفلاح الجزائري، ورجعية الإدارة الفرنسية، كما طالع جريدة (الشهاب) لابن باديس[2]، والتي كان لها الأثر البالغ عليه، وطالع للتيار الإصلاحي أيضا صحيفة (صدى الصحراء) للعقبي[3]، وطالع جريدة (العصر الجديد)، وهي جريدة تونسية تكتب بالعربية، والتي كانت تمده بأخبار العالم الإسلامي[4]، وقرأ جريدة (الأمة العربية) لشكيب أرسلان في الجزائر، وواظب على قراءتها إبان تواجده في فرنسا، ومعلوم اتجاه أرسلان الإصلاحي. وبالإضافة إلى هذه الصحف فقد طالع عديد الصحف الأخرى، والتي تفاوت تأثيرها فيه من مجرد المطالعة والمتعة إلى المساهمة في تشكيل فكره وتحديد اتجاهه.

وعن طبيعة التأثير الذي تركه العامل الإصلاحي على مالك بن نبي، فيتمثل في كونه رسم له وجهته الفكرية، وحدد له الإطار الذي يتحرك فيه، إذ لطالما عدّ نفسه من الإصلاحيين منذ كان طالبا في (معهد المعلمين) يلتقي بطلبة الإمام (ابن باديس)[5]، إلى أن صار كاتبا مهتما بشؤون العالم الإسلامي

ثانيا: العامل الغربي:

1– نفس المصدر، ص 422.

2– نفس المصدر، ص 93.

3– نفس المصدر، ص 105.

4– نفس المصدر، ص 189.

5– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، مصدر سابق، ص74.

كان لهذا العامل دورا بارزا في تشكيل شخصية مالك بن نبي، وتحديد كثير من قناعاته، والمتصلة خصوصا بالجوانب العملية من فكره، خاصة منها ما اتصل بعوامل الفاعلية، والجمالية. ويظهر هذا التأثير من خلال محيطه الدراسي، ومعايشته للمجتمع الفرنسي.

فعن تأثير محيطه الدراسي يظهر التأثير الذي مارسه عليه معلموه الفرنسيون، وقد كان تأثيرا في أغلبه في النواحي المنهجية و العملية، يقول "فمن جهة عامة كان أساتذتنا الفرنسيون يصبون في نفوسنا محتوى ديكارتيا، يبدد ذلك الضباب الذي نمت فيه العقلية الميثولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر"[1]. ويمكننا هنا الحديث عن أستاذين ذكرهما مالك بن نبي في معرض حديثه عن التأثيرات الغربية المبكرة على ثقافته وذهنه.

أول هذين الأستاذين السيد مارتان (Martin)، وكان أستاذا بمدرسة (سيدي الجلي) الإعدادية، وكان له الفضل على مالك بن نبي في تضلعه في اللغة الفرنسية، وشغفه بالمطالعة، إذ كان يضع لتلامذته برنامجا لاستعارة الكتب، مما كان له أثره الكبير في ثراء ثقافته وتنوعها[2].

وثاني هذين الأستاذين السيد بوبريتي (Boubreiter) وهو أستاذ تاريخ العصور القديمة والأدب الفرنسي بمدرسة (سيدي الجلي) بقسنطينة، وقد وسع مالك بن نبي من مداركه بفضل دروس أستاذه هذا، وبفضل توجيهه لتلامذته فيما يقرؤون[3].

وعلى العموم فإن فترة الدراسة هذه في قسنطينة قد رسمت الملامح الأولية لشخصية مالك بن نبي، سواء في جانبها الإصلاحي عبر تأثير أساتذته الجزائريين، أو في جانبها المنهجي الدقيق عبر تأثير أساتذته الفرنسيين، وعلى العموم فإنها تمثل مرحلة مفصلية في تشكيل اتجاهه الفكري العام والذي يندرج ضمنه اتجاهه السياسي.

كان هذا في المرحلة الأولى لهذا الاتصال، لكن مالك بن نبي عاود الاتصال بالعالم الغربي، ومن الداخل هذه المرة، بحكم سفره إلى فرنسا للدراسة، حيث صدم للوهلة الأولى بمظاهر الانحلال في اللباس والسلوك، لكن سرعان ما تجاوز هذا الأمر الظاهر إلى الجانب الخفي لهذه الحضارة "عندما أدرك أن هذا الانحلال ما هو إلا الوجه الظاهري لهذه المدنية التي تختبئ وراءها صور الطاقات

---

1 – نفس المصدر، ص 65.

2 – نفس المصدر، ص 53.

3 – نفس المصدر، ص 65.

الحية الخفية التي تصنع أمجاد الحضارة الغربية، وتحول دون نكوصها"[1]، ويقصد مالك بن نبي بصور الطاقات الحية: الفعالية، العلمية، والجمالية، ولقد كان لكل واحدة من هذه الطاقات مصدر بذاته كان سببا لتعرفه عليها، وتمثله بها، ودعوته لتفعيلها في سلوك الإنسان المسلم.

وتمثل وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين المصدر الذي اكتشف فيه عنصر الفاعلية، وهي الصفة التي تطبع كل السلوك الغربي، فهي تظهر مثلا في سلوك الفرنسي الذي يحرص على شغل كل وقته، فحتى عندما يخرج من عمله فإنه يشتغل في بيته بترقيع الأشياء أو صناعتها لنفسه.

هذا النادي الذي كانت شؤونه تدار طبقا لضرورات شباب يدرس أو يعمل بعيدا عن بيوت الأهل، ويعترف مالك بن نبي لهذا المكان بكثير من الفضل، إذ تفتح فيه ضميره إلى جملة المشكلات التي شغلته طيلة حياته[2]، واكتشف فيها نمطا من العلاقات الاجتماعية الجديدة أهم ما فيها التسامح، والتنظيم، والتعاون بين أفراده.

وأما صفة العلمية فقد اكتسبها مالك بن نبي من مزاولته الدراسة في مدرسة اللاسلكي، فبعد أن كان قدوم مالك بن نبي إلى فرنسا بغرض الدخول إلى (معهد الدراسات الشرقية) بقصد تأهيله إلى كلية الحقوق بدون بكالوريا لمزاولة مهنة المحاماة، إذ وبعد رفض طلبه بالدخول لهذا المعهد "ليس لاعتبارات علمية ولكن لاعتبارات سياسية"[3] التحق مالك بن نبي (بمدرسة اللاسلكي) للتخرج كمهندس كهربائي. وكان لمزاولته هذه الدراسة أثره عليه، خصوصا بعد مطالعته لكتب الأب مورو للاختصاصات العلمية الدقيقة، إذ تعرف على عالم الكم والكيف، والضبط والملاحظة، وهنا اكتسب صفة العلمية، التي صارت عنوانه في دراسة جميع الظواهر، إذ لم تكن تخلو من ملاحظات وبواكير تفكير اجتماعي بما يحمله من هواجس التغيير التي تخامر عقله ووجدانه.

وكان لزواج مالك بن نبي من خديجة الأثر البارز في تنمية الحس الجمالي لديه، إذ كان مالك بن نبي منذ طفولته ميالا للنظافة وحب النظام، لكن تواجده بفرنسا ثم زواجه بفرنسية عمق فيه

1– عمران بو دقزدام، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي،(مشروع بحث ماجيستار (2001 / 2002)، قسم أصول الدين، جامعة الجزائر، لم ينشر، ص 31.

2– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، مصدر سابق، ص 211.

3– نفس المصدر، ص 108.

هذا الجانب، إذ أن ذوق زوجه الفني، وحاستها الجمالية، ساهما في تطور مالك بن نبي النفسي، وجعله نافرا من كل ما يسيء إلى الذوق الجمالي، كما طور فيه هذا استعداداته الفطرية إلى أفكار اجتماعية[1].

كما يظهر تأثير مطالعاته بالفرنسية للتراث الغربي في صياغة شخصيته، وتشكيل قناعاته، هذه المطالعات التي لم تقِل عن مطالعته لمنتجات المسلمين المعاصرة والتراثية، إن لم نقل تعدتها، وهذا بفضل إتقانه للغة الفرنسية، وإدراكه لأهمية هذا التراث الفكري الغربي، خصوصا وأنه يعود لحضارة بسطت سيطرتها على العالم في جميع المجالات في عصرنا هذا.

وأول الكتب التي مارست تأثيرها على مالك بن نبي كان كتاب (التلميذ، **Le disciple**) لبيار بورجي، والذي أخرجه من عالم الأوهام والسذاجة كما يقول هو[2]، كما كانت لكتب فاريرولوتي ولامارتين وشاتوبريان أثرها البالغ في تصحيح مزاجه، وإدراك ظروف الشرق البائسة[3]، كما ساعده كتاب (كونديلا Condilae) على بناء ذهن استنتاجي ينتقل من المقدمات إلى النتائج، بالإضافة إلى وضع عقله وثقافته في اتجاه محدد[4]. وقرأ مالك بن نبي لجون ديوي (jan dewg)، وتعرف من هذه القراءة على الطابع العملي للمجتمع الغربي عموما والأمريكي على وجه الخصوص، وقرأ لنيتشه (هكذا تكلم زرادشت)، حيث اكتشف عمق الشرق، كما اطّلع على دراسات أرنولد توينبي، وهرمان دي كسرلانج، وشبنغلر حول فلسفة الحضارة، إذ ساعدته في تشكيل نظريته حول الحضارة، كما طالع لهيغل وماركس، اللذين استفاد منهما في صياغة فكرة الدورة الحضارية.

كما كانت لبعض الصحف الفرنسية أثرها البالغ على فكره وشخصه، ومنها (الإنسانية، L'humanité) اليسارية التي نبهته إلى الوضع الاستعماري في أبشع صوره.

ويمكن تحديد طبيعة التأثير الذي مارسه هذا العامل، في الجوانب العملية والتي نقصد بها عنصر الفعالية، والجوانب العلمية وما تعنيه من ضبط وملاحظة ودقة متناهية أفاده من الناحية المنهجية في

1– نفس المصدر، ص 274.

2– نفس المصدر، ص 66.

3– نفس المصدر، ص 66.

4– نفس المصدر، ص 114.

بناء الأفكار، والجوانب الذوقية الجمالية التي تظهر في تنسيق الأشياء حيث تعدت عنده إلى تنسيق الأفكار.

المبحث الثالث

مؤلفات مالك بن نبي

لقد ظهرت كتب مالك بن نبي متتابعة أثناء حياته وبعد موته، وإن كنا نسجل عدم نشر بعضها، وعدم ترجمة بعضها الآخر رغم توصيته بذلك. والباحث في عرضنا لهذه الكتب سوف نبتدئ بالكلام عن الكتب التي نشرت أثناء حياته، ثم بالحديث عن الكتب التي نشرت بعد وفاته، ثم الكتب التي لم تنشر بعد، ثم الكتب التي لم تترجم بعد من اللغة الفرنسية.

أولا: المؤلفات المنشورة قبل وفاته:

1) **الظاهرة القرآنية**: وكتبه بالفرنسية سنة 1946، حيث صدر أولا بالجزائر، ثم قام بترجمته الدكتور عبد الصبور شاهين، وهو مقاربة نظرية عن القرآن الكريم، ذات طابع علمي تضع قضية الإيمان في ضوء العلم.

2) **لبيك**: رواية، صدرت سنة 1947 بالجزائر باللغة الفرنسية، عبارة عن تجربة روحية، أشبه ما تكون بمناجاة صوفية، قال عنها الأستاذ نور الدين بوكروح: "قصة تهز في ندائها الصفاء النفسي الذي هو التعبير عن شعور بن نبي الديني، وهي لذلك رسالة سامية للوسط السياسي في مرحلة الأربعينات، حيث كان الكلف بأوراق الانتخابات يصرف عن الدوافع الروحية للأعمال المباشرة المحددة"[1].

3) **شروط النهضة**: صدر سنة 1948 باللغة الفرنسية بالجزائر، وقام بترجمته الدكتور عبد الصبور شاهين. هو عرض للأعمال التي تمثل الشروط الضرورية الكفيل اجتماعها بالخروج من الاستعمار والقابلية له، ممثلة في الإنسان والتراب والزمن، ويركّز فيه على الدور الذي تلعبه الفكرة الدينية كمركب بين هذه العناصر، كما يبرز دور التوجيه الثقافي والأخلاقي والجمالي وعن توجيه العمل ورأس المال.

4) **وجهة العالم الإسلامي**: صدر سنة 1954 بالغة الفرنسية، وقام بترجمته الدكتور عبد الصبور شاهين، وهو مستوحى من كتاب شروط النهضة، لكنه يختلف عنه بشموله العالم

1– نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص31.

الإسلامي، وفيه دراسة نقدية لنهضة العالم الإسلامي، من خلال نقده للحركات الإصلاحية والحديثة، وفوضى العالمين الإسلامي والغربي.

5) **فكرة الأفروآسيوية**: صدر سنة 1956 وكانت نسخته الأصلية بالفرنسية، وقام بترجمته الدكتور عبد الصبور شاهين، وصدر بمناسبة انعقاد مؤتمر باندونغ، عام 1956، وهو مقاربة للخروج من هذا العالم المحكوم بالنزعة الاستعمارية الإمبراطورية، إلى عالم إنساني رحب.

ويرى السيد نور الدين بوكروح أن هذه الكتب الثلاثة (شروط النهضة، وجهة العالم الإسلامي، فكرة الأفروآسيوية) تشكل مجمل تصوره، المترابط، والذي يتمحور حول فكرة مركزية هي الحضارة فيقول: "هذه العناوين الأخيرة تمثل ثلاثية تعالج قضية واحدة أحاط بها الفكر البنابي قبل انتقاله إلى مصر، حيث أصدر كتابه الأفروآسياوية، هذه الكتب الثلاثة الأساسية تتضمن فكره كله، وهو فكر يمثل وحدة مترابطة، فكر يطهِّر الأفكار من شوائبها ليميز الخبيث من الطيب، ثم يتجه نحو العمل والبحث والحلول"[1].

6) **النجدة ... الشعب الجزائري يباد**: كتب باللغة الفرنسية وصدر سنة 1957، وهي صرخة لمن يهمه الأمر، في وجه الضمير العالمي، لإنقاذ شعب سلطت عليه كل ويلات الاستعمار المعنوية والمادية، في حرب ضروس أكلت الأخضر واليابس.

7) **مشكلة الثقافة**: صدر سنة 1959، وقد قام بترجمته إلى العربية الأستاذ عبد الصبور شاهين، يقول عمر مسقاوي في تقديمه لهذا الكتاب: "قد جاءت أفكار بن نبي حول مفهوم الثقافة برؤية جديدة، لم تألفها المصطلحات المستوردة التي تمت صياغتها في إطار الفكر الليبرالي، أو في إطار الفكر الاشتراكي التقدمي"[2].

8) **فكرة كومنولث إسلامي**: كتب باللغة الفرنسية، وصدر سنة 1960، ترجمه الأستاذ الطيب الشريف. ويستمد هذا الكتاب مبرراته من الخريطة العالمية التي رسمت في العالم حينئذ، حيث تركزت القوة في محوري موسكو — واشنطن، وحيث بدأت قوى أخرى تبحث عن موقع لها في ظل هذا الواقع، وعلى رأسها الصين، والهند، في ظل غياب شبه تام لأي تواجد إسلامي على هذه الخارطة برغم ما حبا الله به هذه البلاد من ثروات، وكتلة بشرية، وامتداد جغرافي،

1– نفس المرجع، ص30 .

2– مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، 1984، ط 4، ص 8.

لذلك جاء هذا الكتاب يضع تصورا لعالم إسلامي يأخذ موقعه داخل هذه الكتل كشاهد ومشارك في صناعة الحدث، وفي هذا يقول عمر مسقاوي في تقديمه لهذا الكتاب: "فكرة كمنويلث إسلامي يرسم إطارا لمشروع يمنح العالم الإسلامي موقعا له في خريطة العالم المعاصر، يستمد رسالته من وسطية عقيدته كشاهد على الناس جميعا"[1].

9) **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**: أول كتاب كتبه بالعربية مباشرة، صدر سنة 1960. يتعرض فيه مالك بن نبي إلى الوسائل الخفية التي يمارسها الاستعمار من أجل استدامة وجوده في مستعمراته، وذلك بوأد أي نشاط فكري، أو عملي أو حركة تغييرية في مهدها، ولكونه نشاط خفي تغيب معالمه في الواقع، خصوصا مع غياب القدرة على ملاحظته موضوعيا، ومع عدم التهيؤ لذلك من طرف المثقف المسلم، فقد لجأ مالك بن نبي إلى الطرق الاستبطانية في تجربته الخاصة مع الصراع كوسيلة ترفض نفسها، من أجل الكشف عن تفاصيله، وإيجاد الطرق الملائمة للرد عليه[2].

10) **حديث في البناء الجديد**: صدر سنة 1960. حيث صدر في البداية منفصلا، ثم تم ضمه كفصل ضمن كتاب تأملات لضرورات منهجية. وهو تأمل في ما يحدث في العالم العربي من ظواهر مرضية، وحديث عن بناء جديد في هذا الوطن.

11) **تأمُّلات**: صدر سنة 1961. وهو توسيع لنطاق البحث والتأمل الذي أجراه مالك بن نبي بن نبي في كتابه (في البناء الجديد)، من النطاق العربي الخاص، إلى نطاق العالم المتخلف عموما، يقول عنه عمر مسقاوي: "فهو إذا تحدث عن المجتمع العربي فإنما يعالج الظواهر المرضية التي

1– مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2000، ط 2، ص9.

2– مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1988، ط3. ص 9.

انتظمت العالم المتخلف من أقصاه إلى أقصاه. وإذا تحدث عن بناء جديد فإنما يبرز الحاجة إلى حضارة تنقل البلاد المتخلفة إلى مستوى المشاركة في مسيرة العالم"[1].

12) **في مهب المعركة**: صدر سنة1961. وهو مجموعة مقالات كتبها الأستاذ مالك بن نبي في باريس في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات بالفرنسية، وحينما لجأ إلى القاهرة عام 1956، بدا له أن يترجم هذه المقالات وينشرها بالعربية، فكانت الطبعة الأولى عام 1961، وقد سمّى مجموعة المقالات هذه: "في مهب المعركة"، باعتبارها إرهاصاً للثورة الجزائرية، وتسويغاً لدوافعها، ويرى مالك بن نبي أن هذه المقالات تتضمن هذه العناصر التي تكون مادة الصراع الفكري وواقعه اليومي، الواقع الذي يريد الاستعمار أن يسدل عليه ستاراً من الظلام، حتى يبقى الرأي العام في قيود لا تراها إلا عين بصيرة[2].

13) **ميلاد مجتمع**: صدر سنة 1962، حيث كُتب في نسخته الأصلية باللغة الفرنسية، وقام بترجمته عبد الصبور شاهين، ويخص تحديدا بالحديث (شبكة العلاقات الاجتماعية)، ولذلك فهو يركز فيه بالكلام على المفاهيم النظرية التي ترجع إليها العناصر التاريخية الخاصة بميلاد مجتمع. ويبين مالك بن نبي هدفه من هذه الدراسة في مقدمة الكتاب بقوله: "إننا نريد أن نعطي للقارئ العربي والمسلم فرصة التأمل في هذه المرحلة من تاريخ المجتمع، حين يولد، أو حين ينهض، وذلك بأن نريه أن النهضة الحقة تقع في ظاهرة اجتماعية عبر عنها الإمام مالك في مقولته المشهورة: {لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها}"[3].

14)**آفاق جزائرية**: صدر سنة 1964، حيث كُتب في نسختة الأصلية باللغة الفرنسية، وترجمه إلى العربية الطيب شريف، كتاب يضم ثلاث محاضرات: حول مشكلة الحضارة، والثقافة، والمفهومية (الأيديولوجية). يقول الدكتور عبد العزيز خالدي في تقديمه لهذا الكتاب شارحا الهدف منه: "يأتي في وقته المناسب ليسد ثغرة في سياسة جزائرية تزحمها المشاكل العاجلة وتجعلها تضيِّع من هنا بالذات كل فعاليتها، ذلك أن السياسة لا يمكنها أن تغير مصير مجتمع معين ما لم يتم

1– مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2002، ط1، ص 7.

2– مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص 5.

3– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2006، ط3، ص 7.

تحديدها في كنف تصور عام للعالم باعتبارها التعبير العيني الملموس لثقافة حضارة مرتسمة على مخطط تعبئة وإستراتجية وطنية"[1].

15) **مذكرات شاهد القرن الجزء الأول، الطفل**: صدر سنة 1965، وبعد أن لاحظ مالك بن نبي سوء ترجمته إلى اللغة العربية في طبعته الأولى قام بترجمته بنفسه سنة 1971. هو كتاب يؤرخ للحياة الاجتماعية والنفسية لإنسان جزائري، لكنه في حقيقته يتجاوز مجرد الحديث عن فرد من الأهالي يعيش طفولة وشبابا فيهما كثير من المشقة والبؤس، إلى الحديث عن مأساة الإنسان الجزائري بصورة عامة، في ظل استعمار استيطاني أكل الأخضر واليابس، لكن يعتبر عنصر الشخصية والهوية أهم ما استهدفه فيه. ولذلك يقول مسقاوي في تقديمه لهذا الكتاب: "والشهادة هذه ليست شهادة لمعاناة مجتمع مغلوب على أمره، وهي ليست شهادة على مجتمع لا يدرك لدفاعه فعالية الوسائل فحسب، بل إنها شهادة على ما أرست حضارة الغرب الحديثة من مصطلحات ومفاهيم ومنجزات، تزري بمسيرة الإنسانية وهي تنشر ثقافتها وجيوشها"[2].

16) **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**: صدر سنة 1969. ويتحدث فيه مالك بن نبي عن الأثر السلبي الذي تركه الاستشراق المادح على نفسية وذهن الإنسان المسلم المعاصر، مستبعدا بذلك الحديث عن الاستشراق القديم، أو الاستشراق المتهجم على كل ما هو إسلامي، وهذا لانعدام أثرهما على الإنسان في عالمنا الإسلامي، لكن يكتسب النوع الأول خطرا كبيرا نظرا لما يقذفه في النفسية المسلمة – غير المهيأة – لنوع من الغرور والعجب يبتعد بها عن العمل المطلوب القيام به لتحقيق النهضة؛ فهو يقول في كتابه هذا: "نجد للمستشرقين المادحين الأثر الملموس الذي يمكننا تصوره بقدر ما ندرك أنه لم يجد في نفوسنا أي استعداد لرد الفعل حيث لم يكن هناك في بادئ الأمر مبرر للدفاع الذي فقد جدواه، وكأنما أصبح جهازه معطلا لهذا السبب في نفوسنا"[3].

17) **مذكرات شاهد القرن الجزء الثاني، الطالب**: صدر سنة 1970، وقام مالك بن نبي بكتابته باللغة العربية. يعتبر استمرارا للكتاب الأول حول مذكراته، ولكنه عن مرحلة جديدة من

1– مالك بن نبي، آفاق جزائرية، تر: الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، 1991، بد ط، ص 14.

2– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 9

3– مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت، 1969، ط 1، ص 7.

حياته، هي مرحلة الشباب، حيث يتقابل مع الاستعمار وجها لوجه وفي موطنه بفرنسا، وهنا تنمو لديه حاسة استشعار خطر الاستعمار الخفي وليس الظاهر، كما يتعرف على الجوانب المشرقة في المجتمع الفرنسي المختفية وراء رداء الاستعمار.

18) **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**: صدر سنة 1972. وكتبه مالك بن نبي بالفرنسية، وقام كل من د/ بسام بركة، ود/ أحمد شعبو بترجمته إلى اللغة العربية. في هذا الكتاب يعالج مالك بن نبي مشكلة مسلم ما بعد الموحّدين، الذي فقد القدرة على التعامل بمنطق الأفكار. ولما حاول أن يسترجع نشاطه وفعاليته، وجد أن تراثه قد فقد فعاليته، وفكره النموذجي خانته أفكاره الموضوعة، وفكره المستورد من الغرب فكر قاتل، وقد تضافر هذان النوعان من الفكر لينتقما من هذا العالم. و"هذه الفكرة المحورية تجد تأصيلها في هذا الكتاب، وهو يجمع زبدة التجربة التي خاضها بن نبي عبر كتاباته، وقد تمحورت حول مشكلة الحضارة في العالم الإسلامي والعالم الثالث على السواء"[1]، مثلما يقول عمر مسقاوي في تقديمه للكتاب.

ثانيا: المؤلفات المنشورة بعد وفاته:

1) **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**: صدر سنة 1977. ويتضمن هذا الكتاب محاضرتين ألقاهما مالك بن نبي باللغة العربية بدمشق في عام 1972 الأولى بعنوان: دور المسلم، والثانية بعنوان: رسالة المسلم. في الأولى يربط مالك بن نبي دور المسلم في الثلث الأخير بدوره الأبدي الذي كلفه به الله تعالى عندما خاطب رسوله والمؤمنين فقال:﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2]. وحول اختياره لهذا المجال الزمني تحديدا يقول مالك بن نبي: "فالثلث الأخير يبدو هكذا؛ تلك الفترة من التاريخ التي تتجمع فيها كل روافد التاريخ؛ بكل نتائجها النفسية والاجتماعية والسياسية والعلمية، وكل التغيرات المترتبة على هذه النتائج...حيث يكون دور المسلم فيها دورا استثنائيا، وذلك أميجب إدراجهجه بطريقة خاصة في الدور العام الذي حدده له القرآن الكريم شاهدا"[3].

1– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ت د/ بسام بركة، د/ أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2006، ط1، الإعادة السابعة، ص13.

2– سورة البقرة، الآية: 143.

3– مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين،

2) **المسلم في عالم الاقتصاد**: صدر سنة 1978. هو كتاب يحاول فيه مالك بن نبي لفت الانتباه إلى قضية خطيرة، تتمثل في ضرورة التحرر من التبعية المذهبية في إطار الاقتصاد للغرب، سواء من النظرية الاشتراكية أو النظرية الرأسمالية، ليس من منطلق تعصبي أم مذهبي، ولكن من منظور علمي اجتماعي خالص، فأي نظرية اقتصادية يجب أن تأخذ العامل الاجتماعي بعين الاعتبار، وفي هذا يقول مالك بن نبي في مقدمة كتابه: "والآن إذا عدنا للحديث عن مثقفينا في المجال الاقتصادي، نرى أنهم وقفوا موقف اختيار وتفضيل بين (آدم سميث) و(ماركس)، بينما كانت القضية ولا زالت قضية تطعيم ثقافي للمجتمع الإسلامي، يمكّنه من استعمال إمكانياته المذهبية والجسمية؛ وبصورة عامة تجعل كل فرد فيه ينشط على أساس (معادلة اجتماعية) تؤهله لإنجاح أي مخطط اقتصادي"[1].

3) **بين الرشاد والتيه**: صدر سنة 1978. هي مجموعة من المقالات كتبها مالك بن نبي باللغة الفرنسية، في جريدة (الثورة الإفريقية) في الستينات بعد عودته إلى الجزائر، ثم قام بجمعها وترجمتها بنفسه سنة 1972، وهذه المقالات حسب عمر مسقاوي "تعكس أحداث الستينات في الجزائر كما في العالم العربي والإسلامي. وهي أيضا تطرح مشاكل العالم الثالث بعد الاستقلال السياسي، فتسلط عليها أضواء كاشفة تبرز أبعادها وتنير طريق الكفاح، من أجل القضاء على هذه المشاكل"[2]، وهي بذلك تثري الفكر الإسلامي برؤية جديدة.

4)**مجالس دمشق**: وهو حصيلة مجموعة من المحاضرات التي ألقاها مالك بن نبي في دمشق بالعربية، بعد زيارته لها رفقة عائلته سنة 1972 أثناء عودته من الحج، وكانت المرحلة التي تمر بها الأمة آنئذ تحتاج إلى التأكيد على كثير من الأفكار الأصيلة، ومنها الحضارة ودورها، والثقافة، والثورة، والقابلية للاستعمار، ودور الشباب في العودة بالأمة إلى استئناف دورها الحضاري، يقول عمر مسقاوي حول هذه المحاضرات: "فالدراسات التي قدمها بن نبي في هذه المرحلة هي الجواب على تساؤل حول مفردات نظرية حين غدا مصطلح (القابلية للاستعمار) بمثابة قنبلة فجرت في مداركنا رتابة الحاضر وأوهام المستقبل. من هنا اعتبر بن نبي كتاب (مجالس دمشق) حصاد جهد

1– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، 1987، ط 3، ص 9.

2– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر، الجزائر، دمشق، 1988، ط 2، ص 7.

مشترك من الأفكار بين السائل والمناقش والمجيب، فالمناقشة التي طرحت في نهاية كل حديث فتحت آفاق مشروع بن نبي لمحطات"[1].

5) **القضايا الكبرى**: وقد صدر هذا الكتاب ابتداءا باللغة الفرنسية تحت عنوان (**Les grands Themes**)، وقد احتوى على خمسة محاضرات، ثلاثة منها صدرت في كتاب مستقل وباللغة الفرنسية هو (آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية.) ، حيث قام الطيب شريف بترجمته إلى اللغة العربية – مثلما بينا ذلك سابقا– أما المحاضرتين الأخريين فقد صدرت أولاهما وهي بعنوان (الديمقراطية في الإسلام) ضمن كتاب تأملات، وصدرت المحاضرة الأخيرة ككتاب مستقل تحت عنوان: (إنتاج المستشرقين)[2].

ثالثا: مؤلفات لم تطبع بعد:

ولقد بقيت هذه الكتب على شكل مخطوطات عند عائلته، أو أشخاص مقربين منه، ولم تطبع بعد.

1) العفن، Pourriture. يصف ما عاشه بين (1939،1954).(طبع هذا الكتاب في ما بعد)

2) دولة مجتمع إسلامي.

3) مذكرات شاهد القرن، الجزء الثالث.

4) العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها.

5)نموذج لمنهج ثوري.

6) المشكلة اليهودية.

7) اليهودية أم النصرانية.

8) دراسة حول النصرانية.

9) مجالس تفكير (محاضرات بالفرنسية).

رابعا:كتب بالفرنسية: استطعنا أن نحصل على عنوان واحد لم يترجم إلى اللغة العربية من بين كتب مالك بن نبي التي كتبها باللغة الفرنسية، وتمت طباعتها بهذه اللغة، ويتمثل هذا الكتاب في:

1– مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، 2006،ط 1،ص 15.

2 – مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دون ذكر المترجم، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1991، ص7.

1)Malek Bennabi, **Pour changer l'a Algérie,** , Préface par Nourdinne Boukrouh, Societe D'edition et de Communication W.de Tipaza - sans.date.

استنتاجات

بعد هذا الاستعراض لحياة مالك بن نبي، ولمختلف المؤثرات الأسرية والاجتماعية والدراسية والفكرية، والتي يمكن الإشارة إليها مجتمعة بالمؤثرات الثقافية كما يرى مالك بن نبي، والاتجاه العام الذي أخذته مؤلفاته، فإنه يمكن الوصول إلى النتائج التالية:

- إن مالك بن نبي كان كاتبا ومفكرا إسلاميا، بما تعنيه هذه الكلمة من معنى، والدليل اتخاذه الإسلام مرجعية له بالدرجة الأولى، ثم اتخاذه قضايا المسلمين ومشكلاتهم موضوعه الأوحد.

- لم يمنع مالك بن نبي خلفيته الثقافية والدينية وتوجهه الإسلامي الاستفادة من الغرب، بل كان دافعا له على فعل ذلك، خصوصا مع ضعف الوسائل والمناهج التي لدى المسلمين، في ظل حالة من التخلف المزمن في شتى مجالات الحياة.

- من خلال كتاباته ونظرياته في الحضارة أو السياسة أو غيرها يبدو لنا جانبان في المحتوى والمنهج، أولهما مضمون إسلامي خالص، سواء من حيث المادة أو الهدف، فمشكلات العالم الإسلامي تمثل أغلب مضمونه، كونه مسكونا بهذا الهم باعتباره رجلا رساليا. أما من حيث المنهج فهو معالجة متأنية يستخدم فيها ما أتاحته الحضارة الغربية له من مناهج نفسية واجتماعية وتاريخية، باعتبارها إرثا إنسانيا مشتركا أسهمت الإنسانية جميعا في إنضاجه والوصول به إلى ما هو عليه، وكما يقول رسول الله ﷺ : {الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا}[1].

1– أخرجه الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، حديث (2687)، الجامع الكبير، ج1، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1966م، ط1، ص 417.

الفصل الأول

اتجاه مالك بن نبي من خلال مفهومه للسياسة

المباحث

- المبحث الأول : مفهوم السياسة في الفكر الغربي.
- المبحث الثاني : مفهوم السياسة في الفكر الإسلامي.
- المبحث الثالث: مفهوم السياسة عند مالك بن نبي.

الفصل الأول

الاتجاه السياسي لمالك بن نبي من خلال مفهومه للسياسة

تمهيد:

ينطلق مالك بن نبي من مناقشته لمختلف المشكلات أو المواضيع أوّلا من تحديد المفاهيم، إذ بوضوحها ينجلي كثير من الخلط أو اللّبس الذي يمكن أن يقع فيهما الباحث، هذا بصورة عامة. وأما من وجهة نظر اجتماعية بحتة، فإن المصطلح أو المفهوم يأخذ منحى يتناسب والسياق العام أو الخاص الذي يأتي فيه، وهو الأمر الذي تنبه له مالك بن نبي، فموضوعات الاجتماع والإنسان تتصل دائما بسياق اجتماعي وتاريخي ونفسي معين، وهو ما يمكن اختصاره بسياق حضاري.

وانطلاقا من الهدف من هذا البحث، والمتمثل في معرفة اتجاه مالك بن نبي السياسي، فإننا نستعْرض هنا مفهوم السياسة عنده، للنظر في طبيعته واتجاهه، لكن ليس قبل أن نتعرض إلى هذا المفهوم في الحضارتين الغربية والإسلامية باعتبارهما يمثلان الاتجاهين الغالبين على مجال الفكر عموما، والفكر السياسي على وجه التحديد، وهذا في تأثيرهما على الفكر المعاصر في منطقتنا العربية، بما في ذلك الفكر الذي قدمه لنا مالك بن نبي، إذ يتحدد اتجاه مالك بن نبي بانتمائه لطبيعة هذه التعريفات أو تلك من الثقافتين.

المبحث الأول

مفهوم السياسة في الفكر الغربي

يرجع الفضل لليونان في كثير من ميادين المعرفة، كونهم أخرجوها للعالم بالحلة التي هي عليها، فكما هو الشأن في الفلسفة مع مختلف مدارسها واتجاهاتها، كان الأمر مع السياسة، والباحث وإن كنا نسجل أن الاهتمام بهذا الأمر لم يبدأ مع اليونان كممارسة، فقد شمل البشرية منذ بدايات التمدن والاجتماع البشري، كضرورة اقتضتها ظروف الاجتماع البشري، وما تتطلبه من ضرورة وجود سلطة تحفظ لهذا الاجتماع البشري نظامه، وأمنه ووجوده من المخاطر الخارجية، كما اقتضته الطبيعة الإنسانية ذاتها باعتبار" الإنسان حيوان سياسي"، كما يذهب إلى ذلك سقراط. إلا أن الاهتمام بالسياسة كمبحث نظري مستقل عن الممارسة، لم يبرز بهذا الشكل إلا مع اليونان، وإن كانوا قد حصلوا عليه هم كما يروى من الفرس[1]، إلا أنه لم يبلغ هذا الشأن إلا معهم، إذ يرجع لهم الفضل في إفراده بكثير من البحث والتمحيص، وإخراجه إلى دائرة المعرفة المنظَّمة كعلم يهتم بمجال محدد هو: فن إدارة السلطة أو فن الحكم. ولذلك فجميع ما جاء بعد اليونان وبالذات في المجتمع الغربي في هذا المجال إنما يعود فيه الفضل إليهم. لذلك كان تتبع مفهوم السياسة في الغرب يجب أن ينطلق من الفكر اليوناني، لكن دون أن يتوقف عنده، باعتبار أن هذا المفهوم قد شهد تطورا كبيرا في العالم الغربي فيما بعد، سواء في العصر الوسيط المسيحي، أو العصرين الحديث و المعاصر.

السياسة لغة:

تقابل كلمة سياسة في اللغة العربية كلمة (politics) في اللغة الإنجليزية، وكلمة (politique) باللغة الفرنسية، وكلا المصطلحين مشتقين من اللفظ اللاتيني (polis)، بمعنى المدينة أو الناحية أو اجتماع المواطنين[2].

ومن مشتقات المصطلح (polis) نجد:

– (politcia) (بوليتسيا): وتعني الدولة، الدستور، النظام السياسي، الجمهورية أو المواطنة.

---

1 – Boutroux Emile, études d'histoire de la philosophie, F, Alcan, paris, 1995, p11.

2– إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، ط 1، 1998، ص 37.

– (politica) (بوليتيكا): جمع (politicos) (بولتيكوس)، وتعني الأمور السياسية، والمدنية، أي كل ما يتعلق بالدولة والدستور، والنظام السياسي وبالسيادة.

– (politiké) (بوليتيكي): وتعني العلم السياسي[1].

وصارت كلمة (politiqa) دارجة الاستعمال في اللغة الفرنسية بالمعنى اليوناني ابتداء من عصر النهضة، إلى أن صارت تعرف في قاموس الأكاديمية بـ (politique)، وهي مذكرة ومؤنثة، حيث تنطق في التذكير (le politique)، وتعني جوهر إنساني لها خصائصها ومميزاتها التي تميزها عن الظواهر الجماعية الأخرى. وتنطق في حالة التأنيث (la politique)، وتعني دراسة الواقع السياسي، وهو مجال علم السياسة[2].

السياسة اصطلاحا:

لم يعرف العالم الغربي مفهوم السياسة إلا بعد احتكاكه بالفرس بفعل الحروب والتجارة كما سبق لنا ذكر ذلك، وكان سقراط هو المؤسس الحقيقي لعلم السياسة حسب (إيميل بوترو) (Emile Boutroux)، وقد عرّفها سقراط بأنها :"فن الحكم، والسياسي هو الذي يعرف فن الحكم"[3].

كما اهتم بها تلميذه أفلاطون فعرفها على أنها: "فن وعلم حكم البشر برضاهم"[4]، وباعتبارها أشرف المهن والتخصصات داخل المجتمع، فقد خصص لها أعلى الطبقات لممارستها ألا وهي طبقة الفلاسفة والحكماء.

وعرفها أرسطو على أنها "كل ما من شأنه أن يحقق الحياة الخيرة، في مجتمع له خصائص متميزة، أهمها الاستقرار، والتنظيم الكفء، والاكتفاء الذاتي"[5]، فتصبح مهمة السياسة بذلك عنده، دراسة طبيعة الحياة الخيرة كما تظهر في الحياة اليونانية. كما يرى أن الإنسان حيوان سياسي، يعيش في جماعة، ويسعى إلى تحقيق الفضائل الروحية، وهي أعمال الروح المتفقة مع العقل.

1– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 دون ط، ص 252.

2– محمد أحمد النابلسي، سيكولوجية السياسة العربية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، دون ت، ط 1، ص 11.

3– Boutroux Emile, études d'histoire de la philosophie, F, Alcan, paris, 1995, p11.

4 – حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، دون تاريخ، ط1، ص 26.

5– محمد أحمد النابلسي، مرجع سابق، ص 11.

وتتميز هذه التعريفات الثلاثة — باعتبارها تعريفات مؤسسة لمفهوم السياسة في الغرب — بالأخلاقية ذات الصبغة العقلية والفلسفية. فهي تستند عند سقراط لمبدأ السعادة العقلي الذي يعتبر غاية كل نشاط إنساني. أما أفلاطون، فقد استنبط السياسة من فكرة العدالة العقلية، كما يجعل أرسطو فن السياسة من الفضائل العقلية. إن طابعها العقلي والفلسفي هذا هو ما أعطاها طابعا جافا حرمها من الحيوية التي يجب أن تكون عليها[1]. كما نجدها تبحث فيما يجب أن يكون، وهو ما فعله أرسطو — مثله مثل أستاذه أفلاطون — عندما بحث فيما يجب أن تكون عليه الدولة، حيث سماها بالسياسة الفضلى[2].

وتعتبر العصور الوسطى الأوربية مرحلة تطور فيها مفهوم السياسة، إذ بعد دخول الدولة الرومانية في الدين المسيحي مع الإمبراطور (قسطنطين)، وانقسام السلطة إلى سلطتين، دنيوية بقيادة الإمبراطور، ودينية بقيادة الكنيسة أو البابا، ظهر اتجاه في السياسة يرى بأن الدولة مصدر الشرور، ولا يمكن التخلص من هذا إلا بالعناية الإلهية، وهذا الاتجاه الذي مثله (القديس أغسطين) (Saint Augustin) (354 — 430)، يدعو إلى خضوع الدنيوي للديني، فالدولة الدنيوية يجب أن تخضع للدولة الأخروية، كما أن القانون المدني الدنيوي يجب أن يخضع للتشريع السماوي. غير أن اتجاها آخر يمثله (توما الإكويني) (ST.Thomas d'aquin) (1225 — 1274) امتزج فيه الفكر الأرسطي بفكر القرون الوسطي، حيث اعتبر أن الدولة تعبير طبيعي للدوافع الاجتماعية للإنسان باعتباره حيوانا سياسيا واجتماعيا[3].

وعموما نلاحظ بأن هذا المفهوم الذي تأخذه السياسة في كلا الاتجاهين، ينحى منحى أخلاقيا روحيا، يستند في أحدهما إلى الروح في معناها الديني المسيحي، بينما ينحى فيها الثاني منحى عقليا فلسفيا أرسطيا.

ولكن سرعان ما تغير المشهد في عصر النهضة، من التصور الروحي الأخلاقي للسياسة كمفهوم أو ممارسة، إلى التصور الدنيوي البحت، حيث تميزت هذه الفترة بهجوم عنيف على الدين والأخلاق، والعمل على فصلهما عن السياسة.

1– إبراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز غنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، 1973، ط 1، ص 2.

2– حسن صعب، مرجع سابق، ص 76.

3– إبراهيم أبو بكر التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قايونس، دار الكتاب الوطنية، بنغازي، 1995، دون ط، ص 119.

وكان (ميكيافلي نيكول) (Machiavel Nicholcc) (1469 ــ 1527) المفكر والفيلسوف الذي دشن هذه الفترة. وكان قد عاصر فترة ساد فيها التدهور والفساد في إيطاليا خاصة، فحاول (ميكيافلي) في كتابه (الأمير)، أن يضع أسسا نظرية جديدة للسياسة تقوم على مسلمات أساسية أهمها أنانية الإنسان وجبنه، وطمعه وطلبه للمصلحة الذاتية لا أكثر. ولذلك يسند إلى السلطة في صورة الأمير واجب قمع تلك الجوانب في نفوس الناس[1]. كما يرى بأن تدخل الدين والأخلاق في السياسة إفساد لها، لذلك فهو يقصيهما من مجالها.

ويرى (ميكيافلي) أن السياسة هي فن الإبقاء على السلطة، وتوحيدها في قبضة الحاكم بغض النظر عن الوسيلة التي تحقق ذلك .

وهو يربط الفعل الصائب في السياسة بالمنفعة المتحققة، فإذا كانت النتيجة نافعة كان الفعل صائبا والعكس، ولذلك صاغ العبارة المشهورة: "إن الغاية تبرر الوسيلة، وأن الضرورة لا تعرف القانون"[2].

ولقد اعتبر كثير من الباحثين والناظرين في الشأن الغربي السياسي، أن كتاب (الأمير) هذا، يمثل إنجيل السياسة الغربية في مجاليها النظري والتطبيقي، إذ سار عليه أغلب المنظرين للفكر السياسي، سواء في تصورهم لمفهوم السياسة، أو في وضعهم لقواعدها النظرية والعملية، متأثرين في ذلك بفلسفة حضارتهم العامة، وفهمهم للحياة والمجتمع والأخلاق، وحركة التاريخ، وباستقرائهم لمجالات النشاط السياسي، وتحديدهم لها في ظروف الممارسات المنحرفة، أو القاصرة للسياسة، فانتزعوا من هذه المصادر فهمهم للسياسة، وهو ما يمكن اكتشافه بالفعل في ما كتبه هؤلاء في العصرين الحديث والمعاصر التاليين لعصر النهضة الأوروبية.

ففي العصر الحديث نجد نظريات العقد الاجتماعي تتصور ظهور الدولة وبالتالي السياسة كنتيجة حتمية عن الصراع الذي ولدته الطبيعة البشرية مع (توماس هوبز)، (Thomas Hobb) (1588 ــ 1679)، والذي يصفها بالطبيعة الشريرة، ويصف الإنسان بأنه ذئب لأخيه الإنسان،

---

1 – Maxey,ch, Political philosophies, New York: S.E , 1948 , p132 .
2 – Machiaveili, the Prince , London : every man’s livrary, 1908, p113.

وهو ما يحتم تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية في إطار عقد اجتماعي، في مقابل الحق في العيش وتحقيق الطمأنينة[1].

أما فكرة الصراع عند (جون لوك) (John Locke) (1632 — 1704) فهي وإن لم تكن في مستوى التهديد الوجودي للبشرية، إلا أن باستطاعتها أن تخلق الفوضى التي من شأنها أن تقوض أي بناء مدني، لذلك وجب تحديدها بأطر ومؤسسات سياسية على رأسها الدولة.

أما (جون جاك روسو) (Rousseau Jean Jacques) (1712 — 1778)[2]، وإن كان يصف الطبيعة البشرية بالخيرية، فإنه يتهم المدنية بإفساد البشر، وهو ما يؤدي إلى الصراع والفوضى، وتحرجا من هذا الوضع اقتضى الأمر وجود سلطة، تمنع حدوث هذا الصراع والفوضى[3].

وفي كل الأحوال، فإن الشر هو الذي حتم ظهور السلطة، سواء تمثل في الطبيعة البشرية في حالتها الأولية، أو الطبيعة الاجتماعية للبشر والتي أوجدت المدنية. فتكون السياسة بهذا المعنى هي: القضاء على الصراع أو الشر الذي تولده الطبيعة البشرية، وذلك باستحداث السلطة.

أما (كارل ماركس) (Karl Marx) (1818 — 1883) فقد تصور السياسة في ظل الصراع الطبقي المحموم بين الطبقة المالكة والطبقة العاملة، حيث يدور الصراع حول طبيعة الملكية لوسائل الإنتاج خاصة، وتنشأ العلاقات بين الطبقات وبالتالي بين سياساتها عن وضعها الاقتصادي، وتعرف السياسة في النظرية الماركسية على أنها: "المشاركة في شؤون الدولة وتوجيهها، وأشكال نشاط الدولة وأهداف هذا النشاط ومضمونه..."[4]، وتخضع طبيعتها إلى طبيعة الطبقة المسيطرة. ووفق منظورها الجدلي لتطور التاريخ — حسب التنظير الماركسي — فإنه في حالة سيطرة الرأسمالية، فإن الرجعية البرجوازية تعرقل التطور التقدمي للمجتمع، لأنه يسير في اتجاه معاكس لحاجات المجتمع الموضوعية، لذلك فإن الثورة تصير حتمية تاريخية تفرضها التحولات الموضوعية، وسير التاريخ في حد ذاته.

1– محمد علي عبد المعطي ، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، دون ت، دون ط، ص 150.

2– نفس المرجع، ص 152.

3– نفس المرجع، ص 165.

4– مجموعة من الأكاديميين السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، دون تاريخ، ط5، ص 252.

إذًا فإن فكرة الصراع تظهر من جديد في الفكر السياسي الشيوعي عموما، وفي مفهومها للسياسة باعتبارها أداة تفرض بها طبقة ما سيطرتها وتفرض رؤاها، وهذا في غياب مطلق للأخلاق والعلاقات الإنسانية الحميمة، وفي تغييب تام للدين باعتباره أفيون الشعوب حسب اعتقادهم، وباعتبار أن إطار هذه العلاقات تغلب عليه الحسابات المادية والطبقية في ظل النظرية الماركسية.

إن هذه الملاحظة تكاد تكون نفسها عند (ماكس فيبر) (Max Weber) (1864 – 1920) الذي يعرف السياسة بأنها: "الفعالية التي تطالب بحق السيطرة من أجل السلطة القائمة على أرض ما، مع إمكان استخدام القوة أو العنف في حالة الحاجة، سواء من أجل النظام الداخلي أو الفرص التي تنتج عنه، أو من أجل الدفاع عن الجماعة في وجه التهديدات الخارجية"[1]. إذا فالقوة والسيطرة هي لغة هذا التعريف، مع استبعاد لأي تدخل للأخلاق في هذا الأمر، وهو ما ينعكس على تفسيره لنشأة الدولة، وبيانه لكيفية تسيير شؤونها، فهو يرى أن"الدولة على غرار جميع المجتمعات السياسية التي سبقتها تاريخيا، قوامها علاقة سيطرة من الإنسان على الإنسان، قائمة على وسيلة العنف المشروع، فالدولة لا يمكن أن توجد إلا إذا خضع الناس لسيطرة السلطة، التي يطالب بها كل مرة المتسلطون". إذا فالدولة هي أداة سيطرة لا أكثر، حيث لا يستقيم أمرها إلا في ظل النزوع إلى القوة في إدارة شؤونها.

وكنتيجة لما سبق نستنتج بأن مفهوم السياسة يعكس في العرف الغربي منذ عصر النهضة، الحياة الجديدة الأوروبية المستندة إلى الفكر الجديد الذي بشّرت به المقولة المشهورة: "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، وهو ما بات يعرف بالعَلمانية، أي فصل الدين عن شؤون الحياة، وهو ما يعني ارتباط هذه الشؤون – ومن ضمنها الشأن السياسي – بما هو دنيوي مادي، أو واقعي بكل ما يعنيه من أنانية وروح فردية. هذه الروح الجديدة التي تولدت عنها الصراعات من أجل السيطرة أو التملك، وهو ما يفسر كل ما حدث وما يحدث من حركات استعمارية وحروب عالمية وثورات، حيث كادت في أكثر من مرة أن تجهز على البشرية، كما يفسر حالة التخبط التي صار إليه الفكر السياسي الغربي المعاصر، وربما تكون العلة في كل ذلك، استبعاد الأخلاق والدين، أو الطابع الروحي الإنساني من هذا المفهوم، كما أشار إلى ذلك كثير من المفكرين الغربيين ورجال الدين، ومن ذلك ما نشر في 1925م من طرف جمعية كاردينالات فرنسا وأساقفتها إعلانا عن القوانين

1– إبراهيم أبراش، مرجع سابق، ص 36.

المسماة (بالعَلمانية) (التدابير الواجب اتخاذها لمحاربتها)، ومن ضمن ما ورد في الإعلان: "إن قوانين العَلمانية تفترض الجهل بالسيد المسيح، وإنجيله، إلى استبدال الرب الحقيق بأوثان كالحرية والتضامن والإنسانية والعلم... وغيرها، ونزع المسيحية عن كل الحياة وعن كل مؤسسة، وبعد أن هدمت المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، ونظرا لكونها عدو الدين الحقيقي الذي يأمر بالاعتراف في جميع المجالات، بالرب والمسيح وعبادتهما، والالتزام بتعاليمها والخضوع لوصاياهما، والنجاة بأرواحنا بأي ثمن، لا يسمح لنا باحترام هذه الأوثان، ويجب علينا ويحق لنا أن نحاربها، ونطالب بالوسائل الشريفة بإلغائها"[1].

1– نعيمة بغداد باي، مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند مالك بن نبي، مذكرة ماجيستار، كلية العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2000، ص 61.

المبحث الثاني

مفهوم السياسة في الفكر الإسلامي

إذا تجاوزنا المدارس الغربية، والمعاصرة منها على وجه الخصوص، وفهمها للسياسة باعتبارها: "فنّ الحكم"، أو "الكفاح من أجل السلطة" أو "أداة للتسلط، والسيطرة والتحكم"، أو "فن الوصولية"، وعدنا إلى الحضارة والثقافة الإسلامية، لنعرف آراء علمائها ومفكريها في السياسة، وتحديدهم لمفهومها من خلال الممارسة التي تمت على يد الرسول الكريم ﷺ والمقتدين بنهجه، ومن خلال النصوص والمفاهيم الواردة في القرآن والسنة، ومن خلال الدراسات السياسية والعقائدية، خصوصاً بحث (الإمامة) لدى العلماء والمفكرين الإسلاميين، نستطيع أن نحدد هذا المفهوم بشكل واضح، وبعيد عن الاضطراب والضبابية اللذين اكتنفا المدارس الفكرية المختلفة خارج الإطار الإسلامي.

السياسة لغة:

جاء في لسان العرب: "والسَّوْسُ: الرِّياسَةُ، يقال ساسوهم سَوْساً، وإذا رَأَّسُوه قيل: سَوَّسُوه وأَساسوه. وسَاس الأَمرَ سِياسةً: قام به، ورجل ساسٌ من قوم ساسة وسُوَّاس؛ أَنشد ثعلب:

سادَة قَادَةٌ لِكُلِّ جَمِيعٍ ساسَة لِلرِّجَالِ يومَ القِتالِ

وسَوَّسَه القومُ: جَعَلوه يَسُوسُهم. ويقال: سُوِّسَ فلانٌ أَمرَ بني فلان أَي كُلِّف سِياستهم. الجوهري: سُسْتُ الرعيةَ سِياسَة. وسُوِّسَ الرجلُ أُمورَ الناس، على ما لم يُسَمَّ فاعله، إذا مُلِّكَ أَمْرَهم؛ ويروى قول الحطيئة:

لَقَدْ سُوِّسْت أَمرَ بَنِيك، حَتَّى تركتهُم أَدقَّ مِنَ الطَّحِين

وقال الفَرّاء: سُوِّسْت خطأٌ. وفلان مُجَرَّبٌ قد ساسَ وسِيسَ عليه أَي أَمَرَ وأُمِرَ عليه. وفي الحديث: كان بنو إِسرائيل يَسُوسُهم أَنبياؤهم أَي تتولى أُمورَهم كما يفعل الأُمَراء والوُلاة بالرَّعِيَّة.

والسِّياسةُ: القيامُ على الشيء بما يُصْلِحه. والسياسةُ: فعل السائس، يقال: هو يَسُوسُ الدوابَّ إذا قام عليها وراضَها، والوالي يَسُوسُ رَعِيَّتَه"[1].

1– ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ – 1979م، ط1 ، ص 108.

وفي تاج العروس نجد في مادة سوس "يقال: فلان مُجَرَّبٌ، قد ساس وسِيسَ عليه أي أدَّب وأُدِّب. وفي الصحاح: أي أُمِّر و أُمِّر عليه. والسياسة: القيام على الشيء بما يُصْلِحه"[1].

ومن المجاز يقال: سُوِّس فلان أمر الناس، على ما لم يُسم فاعله، إذا صُيِّر مَلِكًا أو مَلَك أمرهم[2].

وكان أقدم استخدام لكلمة سياسة في الأدب العربي يرجع إلى عهد الخنساء، حيث قالت في أحد أبياتها الشعرية: ومعاصم للهالكين وساسة قوم محاشد.

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "قد علمت — ورب الكعبة — متى تهلك العرب، إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول ﷺ ولم يعالج أمر الجاهلية"[3].

أما في السنة فقد ورد ذكر السياسة في عدة مناسبات، منها ما ورد في حديث رسول الله ﷺ على ما رواه الشيخان: "كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ أَنْبِيَاؤهمُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ» قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «فُوا بِبَيْعَةِ الأَوَّلِ فَالأَوَّلِ، أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ"[4].

وقال ابن الأثير في مادة (سوس) شارحا لمعنى السياسة الواردة في هذا الحديث: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم: أي تتولى أمورهم، كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه"[5].

السياسة اصطلاحا:

اتجه المسلمون وفلاسفتهم ومفكروهم في موضوع السياسة عموما، وفي ضبط مفهومها على وجه الخصوص مذهبين، مذهب مقلد لليونان، وهو المتمثل في الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم، ومذهب استقى مفهوم السياسة وموضوعاتها من أصول الدين

1– محمد مرتضي الحسيني الزبيدي، تاج العروس،ج 16، مطبعة حكومة الكويت، 1965، ط1،ص 157.

2– نفس المرجع، ص158 .

3– ابن سعد. الطبقات الكبرى، ج 6 ،تحقيق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت. 1968، ط1، ص 129.

4– أخرجه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج2، تحقيق: عبد الخالق محمود علام، دار صبح، بيروت، لبنان، 1428ه – 2007م، دون ط، ص372.

5– ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م، ط1، ص 421.

الإسلامي وشريعته، ومعطيات الواقع. وحيث أن المذهب الأول والذي عرف عند فلاسفة المسلمين مأخوذ عن فلاسفة اليونان الذي سبق أن تطرقنا إليه، فقد اقتصرنا في الحديث هنا عن مفهومها عند الطائفة الثانية، كونها الأكثر أصالة في التعبير عن السياسة بمفهومها الديني والحضاري الإسلامي، وبعدها عن التبعية أو التأثر بالفلسفة اليونانية القديمة أو الفكر الغربي المعاصر، الذي فصل بين الدين والسياسة في ما بات يعرف (بالعَلمانية).

ومن المؤلفات التي ألِّفت على النمط الثاني "كتاب (غياث الأمم) لإمام الحرمين، و(الأحكام السلطانية) للماوردي، و(الأحكام السلطانية) للقاضي أبي يعلى، وكتاب (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) لابن تيمية، وكتاب (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) لابن القيم، وكتاب (إكليل الكرامة) لصديق حسن خان، و(رسالة السياسة الشرعية) لإبراهيم بخشي زاده"[1]. ويمكننا أن نلحق بهذه الكتب في عصرنا، عدة مؤلفات من بينها: (الحكومة الإسلامية) لأبي الأعلى المودودي، و(السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها) ليوسف القرضاوي.

وتعددت مسميات السياسة عند العلماء القدماء، فقد أطلق عليها الفقهاء اسم الأحكام السلطانية، وغياث الأمم، والسياسة الشرعية.

وكان للسياسة عند علماء الإسلام القدامى معنيان "كما يقول يوسف القرضاوي، الأول: هو تدبير أمور الناس وشؤون حياتهم بشرائع الدين... والمعنى الثاني، المعنى الخاص: هو الأحكام والقرارات التي يجتهد الإمام في إصدارها درءا لفساد واقع أو متوقع حسب ما يحقق المصلحة العامة للمجتمع، وهو ما يسمى السياسة الشرعية، أي السياسة المبنية على أحكام الشرع المستندة إلى أصول الشريعة الإسلامية"[2].

وواضح أن المعنى الأول هو الأقرب إلى مفهوم السياسة كما هو متداول في عصرنا، وهذا لعموم المفهوم الأول، وخصوص المفهوم الثاني، حيث يشمل المفهوم الأول كل أفعال المكلف سواء كانت عبادية أو معاملتية أين تندرج جملة من أنواع المعاملات منها الاقتصادية، والإدارية، والسياسية، وغيرها، بينما يختص المفهوم الثاني بنوع واحد من هذه الأفعال وهي ما يختص بالشق السياسي.

1– محمد الخضر حسن، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية، القاهرة، 1344هـ، ص 44.

2– د/ البشير قلاتي، مرجع سابق، ص 238.

وللسياسة بهذا المعنى عدة تعريفات عند علماء الإسلام، منها تعريف (أبو الحسن الماوردي) (450هـ — 634هـ)، والذي يطلق على السياسة: (الأحكام السلطانية) ويعرفها بأنها: "الأحكام المتعلقة بولاة الأمور مما يحسن فيه التقدير، ويحكم به التدبير، وهي الأحكام المتعلقة بالأئمة والولايات التي تصدر عنها، أو هي : ما يجوز للإمام فعله من الولايات ـ أي السلطات ـ وغيرها"[1].

كما نجد تعريف إمام الحرمين (أبو المعالي الجويني) (ت478هـ)، والذي يطلق عليها (غياث الأمم)، ويعرفها بأنها: "مجموع يجمع أحكام الله تعالى في الزعامة بين الخاصة والعامة...أحدهما: ما يكون ارتباطه بالولاة والأئمة ذوي الأمر من قادة الأمة، والثاني: ما يستقل به المكلفون — أي الرعية —"[2].

كما يعرفها (أبو حامد الغزالي) (ت505هـ) بقوله: "أعني بالسياسة: استصلاح الخلق، بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"[3]، ثم يقسمها إلى أربع مراتب حيث تكون الثانية: سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين. وحكمهم يكون على الخاصة والعامة جميعا، لكن على ظاهرهم لا على باطنهم[4].

أما (عبد الرحمن بن خلدون) (1332 — 1406) فيدرج مفهوم السياسة ضمن منظوره العام لطبائع العمران أو الاجتماع البشري. فلكون الإنسان اجتماعي، فقد اقتضاه هذا الاختلاط بالآخرين والعيش معهم، وهذا ما فرض وجود مؤسسات تسهر على تنظيم هذا الاجتماع وإدارته، فكانت الدولة، ومن هذا نشأت السياسة باعتبارها: ضرورة بشرية، كونها وازع يحول بين البشر، لما في طبائعهم من الاستعصاء[5].

وهو يقسم السياسة إلى ثلاثة أنواع: طبيعية وعقلية وشرعية، وتعني كل منها حمل الكافة على مقتضاه، فالطبيعية هي حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، وهي مصدر الإفساد والظلم، والعقلية هي حمل الكافة على مقتضى العقل، وهي وإن كانت مراعية لمصلحة العباد، تبقى مقصرة

1– فؤاد عبد المنعم أحمد، ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، دار الوطن، الرياض، 1417هـ، ط1، ص 54.
2– نفس المرجع، ص 55.
3– نفس المرجع، ص 56.
4– نفس المرجع، ص 56.
5– بشير قلاتي، مرجع سابق، ص 238.

لعجزها عن إدراك المقاصد البعيدة والمصالح الخفية[1]. وأما الشرعية فهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية معا الراجعة إليها أي حراسة الدين والدنيا، وهذه السياسة يحصل نفعها في الدنيا والآخرة، لعلم الشارع بالمصالح الدنيوية والأخروية[2].

وفضلا عن هذا التعريف الذي يقيم السياسة على الشرع، فإنه وإن كان يرى أن الدولة تقوم على العصبية، باعتبار الملك غاية هذه العصبية، فإنه يؤكد على قيام الدولة والسياسة على الأخلاق إذ يقول في هذا الخصوص: "والملك والسياسية إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان، لا الحيوان، فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة"[3]. والباحث نرى في قوله هذا ربطا بين السياسة والأخلاق، وبالتالي الدين، حيث أن مصدر الأخلاق هو الدين.

وأما في العصور التي تلت زوال الحضارة الإسلامية، حيث غابت روح الخلق والإبداع، فقد تخلفت السياسة، وجرى عليها ما جرى على جميع شؤون المسلمين، وإن كنا نسجل سببا آخر بالإضافة إلى حالة التخلف العام، و المتمثل في الدور الكبير الذي قامت به قوى الغرب في محاربة أي بادرة إبداع، أو تواصل مع الماضي الإسلامي في سبيل القيام بعمل تجديدي لهذا التراث، ويظهر ذلك في عدة أساليب مباشرة كاضطهاد العلماء وسجنهم وحتى تصفيتهم، أو غير مباشرة عبر وسائل خفية وأصناف من الصراع الفكري، ومن بينها التشكيك في الموروث الإسلامي، وقدرته على مواكبة العصر.

ولكن رغم ذلك فقد استطاعت الحركة الإصلاحية تجاوز هذا الأمر، حيث كان لها دور كبير في عودة الاتصال بهذا الموروث، بل والمناداة بتجديده، ومن بين هذا الموروث الذي عملت على إظهاره وتجديده الفكر السياسي عموما، ومن ضمنه مفهوم السياسة. وفي هذا الإطار ظهرت جهود عديدة لضبط مفهوم السياسة، فبالإضافة إلى المجهود الذي قام به الدكتور القرضاوي في تأصيل هذا المفهوم في كتابه (السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها) ــ الذي سبق وأن تحدثنا عنه واقتبسنا منه ــ فإننا نجد المفهوم الذي قدمه أبو الأعلى المودودي.

1- بشير قلاتي، مرجع سابق، ص 239.

2- نعيمة بغداد باي، مرجع سابق، ص 27.

3- نفس المرجع، ص 27.

يعرف أبو الأعلى المودودي السياسة بقوله: "إن علم السياسة في أصله هو دراسة مشكلة العلاقة بين الفرد والدولة"[1]. وفي سياق حديثه عن السياسة فإنه يطرح سؤالا مهما مفاده: لمن الحاكمية العليا في الدولة الإسلامية؟ وتكون إجابته بإسناد الحاكمية العليا لله وحده، وأما الإنسان فما هو إلا خليفته، ينفذ ما أمره به، يقول: "إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه، والنظام السياسي لا بد وأن يكون تابعا للحاكم الأعلى، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه"[2]. وهو يستشهد بعدة أدلة من القرآن يثبت بها الحاكمية لله، ومنها حديث يوسف لصاحبي السجن الوارد في القرآن في قوله تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[3].

وقد سار على منوال المودودي حركات إسلامية أبرزها الجماعة الإسلامية بشبه القارة الهندية، وشخصيات إسلامية أبرزها سيد قطب.

إلا أن الأمر لم يقتصر على الحركة الإصلاحية، إذ وجدنا التيار العلماني بدوره قد طور خطابا علمانيا استقاه على وجه الخصوص من الغرب، ضمّنه مفهومه للسياسة، وإن كنا لا نجد له هنا محلا، لتناقضه مع البعد الديني والأخلاقي للسياسة حسب المفهوم الإسلامي لها، وحسب ما تبنته ونادت به الحركة الإصلاحية المعاصرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كون هذا الفهم هو ذاته الذي نجده عند الغرب المعاصر، باعتباره نسخة طبق الأصل منه.

والنتيجة التي نسجلها عند استعراضنا لهذه التعريفات ارتباطها بالجانب الديني أو الشرعي، وهيمنة البعد الأخلاقي، ويظهر لنا ذلك في عدة جوانب هي:

أولا: في تسميتها بالسياسة الشرعية، وهي التسمية الأكثر تداولا عند فقهاء الإسلام، ولا يخفى ارتباط هذا المصطلح بالدين.

1– أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ط1، ص 99.

2– نفس المرجع، ص 119.

3– سورة يوسف، الآية: 40.

ثانيا: استنادها إلى أصول الشريعة الإسلامية، باعتبارها المرجعية التي تستقي منها شرعيتها، ومضمونها.

ثالثا: ربطها للغاية من السياسية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفعل الأصلح للأمة فيما يوافق الشرع، ولا يخفى ما في هذه المعاني من ارتباط وطيد بالدين الإسلامي، فالسياسة بهذا هي الوسيلة لتطبيق الدين، وتحقيق مصلحة العباد في ظله.

رابعا: سيطرة البعد الأخلاقي على مفهوم السياسة، وإن كان وجوده كان بالتبعية للطابع الديني عموما للسياسة عند المسلمين، إذ تبدو الصبغة الروحية مسيطرة على هذه المفاهيم، وإن لم تستبعد تماما بعض المضامين المصلحية، أو المادية.

ولهذه الاعتبارات جاءت دعوة (الإمام الخميني) (1902 – 1989) بضرورة الربط بين السياسة والدين، باعتباره مصدرا لها، فيقول: "من يفصل السياسة عن الدين، لا يفهم في الدين ولا يفهم في السياسة"[1].

1– نعيمة بغداد باي، مرجع سابق، ص 43.

المبحث الثالث

مفهوم السياسة عند مالك بن نبي

بعد استعراض مفهوم السياسة في كلتا الثقافتين أو الحضارتين الغربية والإسلامية، وتعرفنا على الخلفية التي استندت عليها كل ثقافة في صياغتها لهذا المفهوم، آن الأوان أن نتعرف على مفهوم السياسة عند أستاذنا مالك بن نبي.

يرى مالك بن نبي أن العالم الإسلامي قد اقتبس مفاهيمه السياسية الحديثة من الغرب، من دون أن يتحقق من صحتها وغربتها وتماشيها مع قيمه وشخصيته وواقعه الاجتماعي، وأسلوب حياته، بينما كان الأولى أن يعود إلى أصوله وتراثه الإسلامي لينهل منه، وهو يعتبره أفضل بكثير مما هو عند الغرب، في حال تطبيقها تطبيقا سليما ورشيدا، وهو في هذا يقول: "والواقع أن الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي هو في ذاته عنصر متنافر، فهو اقتباس لا يتفق وحالة ذلك العالم، والمسلمون في هذا الميدان أو غيره من الميادين لم ينقبوا عن وسائل لنهضتهم، بل اكتفوا بحاجات قلدوا فيها غيرهم وأشكال جوفاء إلا من الهواء"[1].

وهو ما ينطبق على مفهوم السياسة، إذ أخذه المسلمون في كثير من الأحيان عن الغرب حرفيا دون مراعاة لأي ظروف خاصة، أو معطيات اجتماعية أو تاريخية أو نفسية يختلف فيها العالم الإسلامي عن الغرب، وهو العمل الذي خالف فيه هو غيره من المفكرين الأكاديميين المسلمين المعاصرين.

ويربط مالك بن نبي تعريفه للسياسة دائما بالأخلاق كعلامة فارقة تميز بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية، وإن كان يأخذ في نفس الوقت ببعض المحددات الأخرى التي يرى أنها ضرورية لضبط المفهوم لاعتبارات تخص العالم الإسلامي في وضعه الراهن، وهي الثقافة والأيديولوجية.

ينطلق مالك بن نبي في تحديده لمفهوم السياسة من تعريفها العام وهو: "العمل الذي تقوم به كل جماعة منظمة في صورة دولة"[2]. ثم يقدم ملاحظة هامة حول هذا التعريف، حيث يرى أن هذا التعريف يفترض توافر أمرين، يتعلق أحدهما بالآخر: إذ يشترط الأول وضوح معنى الدولة، وهو ما يفترض تحديد

1– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص97.

2– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 99.

وظيفة هذه الدولة بدستور أو تقاليد. غير أن هذه المواصفات لا تنطبق إلا على مجتمع تكونت فيه هذه التقاليد، كبريطانيا مثلا. لكن بالنسبة لمجتمع في طور التكوين، لم ينضج فيه معنى التنظيم جيدا والذي يشترطه مفهوم السياسة، باعتبارها جماعة منظمة، يضع مالك بن نبي ثلاثة شروط يراها ضرورية لضبط التعريف؛ تتمثل فيما يلي:

أ) تصور العمل بتحديد السياسة بأكثر ما يمكن من الوضوح.

ب) تصور وسائل تحصين العمل من الإحباط، حتى لا يبقى حبرا على ورق في نص الدستور أو ميثاقا أو مجرد لائحة.

ج) تصور جهاز يحفظ المواطن من إجحاف العمل، إذا تعدى – عن جهل أو سوء نية — من يقوم بتنفيذه[1].

وتتضح قيمة هذه الشروط أساسا في كونها تميز السياسة عن (البوليتيك)، والتي يقصد بها السياسة المزعومة التي ترتكز على تقديرات سافلة وتطبيق مشبوه.

لكن رغم أهمية هذه الشروط في تحديد مفهوم السياسة إلا أنها تبقى شروطا غير كافية، خصوصا بالنسبة لبلاد لم تنضج فيها بعد التقاليد الاجتماعية والثقافية الكافية التي تستند عليها السياسة حسب مالك بن نبي، الذي يقول في هذا: "والذي يجب أن نقوله هو أن هذه الشروط ليست هي ذاتها في بلاد سبق لها أن أصبحت في حالة حركة، وفي بلاد يتعين عليها أن تنتج الحركة الضرورية لكي تتغلب على جميع ضروب العطالة الخاصة بمرحلة الانتقال"[2]، ولذلك يجب تعضيدها بشروط يراها ضرورية لاستكمال هذا المعنى، وأولها أن السياسة لا تستطيع أن تكون العمل الذي تقوم به الدولة أو الأمة كلها إلا بقدر ما تكون مطبوعة في عمل كل فرد منها، أي الإجماع وهو ما يقصد به الأيديولوجية. كما أن الهدف يجب أن يكون متطابقا مع التطور الطبيعي للأمة، وما يكتنفه من ظروف، بل ومتطابقا مع مصير الإنسانية كلها وهو ما يتعلق بالثقافة. كما أن السياسة يجب أن تتطابق مع مبدأ تستند إليه السياسة في عملية التغيير وهو ما يقصد به المبدأ الأخلاقي. وسوف نقوم باستعراض هذه الشروط، لضرورتها لاستكمال مفهوم السياسة، حسب ما ذهب إليه مالك بن نبي.

1– نفس المصدر، ص 100، 101.

2– مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مصدر سابق، ص 160

1) السياسة والأيديولوجية:

يرى مالك بن نبي أن السياسة الناجعة تقتضي التحامها بالمجتمع، حيث يؤدي فقد هذا الالتحام واقتصارها على نخبة المجتمع، وتوجهاتها الفكرية، إلى فقدان فعاليتها، وقدرتها على القيام بدورها في توجيه قدرات المجتمع.

والسياسة لا ترتبط بالمجتمع باعتبارها العمل الذي تقوم به الأمة، إلا بقدر ما تكون مطبوعة في عمل كل فرد منه، وهو ما يعني الإجماع، وهذا هو المدخل الذي تتسرب منه الأيديولوجية "لا على أنها مجرد اقتراح يستحسن، كثيرا أو قليلا، في مجال الأفكار بل بوصفها مشروعا حيويا به يكون للسياسة تأثير حقيقي على الواقع المحسوس في الوطن"[1]، أو باعتبارها منظومة أفكار تحدد أهداف السياسة، وتحشد الطاقات الاجتماعية في عمل مشترك، وهي ترتبط بعاطفة الشعب وتثير حماسه بما يبعث فيه التوتر الدافع للعمل[2].

مما سبق يتضح لنا الفرق بين العمل الفردي والعمل الجماعي، فالعمل الجماعي هو العمل الذي يمتلك ذات المبرر وذات المنهج، لدى جميع الأفراد الذين يقومون بانجازه، وهو الأمر الذي توفره الأيديولوجية باعتبارها الإطار الذي يحرك الطاقات الفكرية للأفراد.

إذًا فمن أهم شروط نجاعة العمل السياسي، تجانس عمل الدولة مع عمل الفرد، والذي يؤدي اختفاؤه إلى نشأة الديكتاتورية، ويؤدي بالتالي إلى فصل الدولة معنويا عن الوطن، وعجزها بالتالي على التأثير في نشاط كل فرد مما يؤدي بالضرورة إلى عدم قدرتها عن تحريك الطاقات الاجتماعية نحو هدف محدد تدركه الجماعة[3].

ويتحقق هذا التجانس على مستوى ضمير الفرد، حيث يجعل منه هذا التجانس موضوعا وحكما في نفس الوقت، حيث تقدم الأيديولوجية للفرد مسوغات التعامل مع السلطة بعقيدة تدفع به للتضحية في سبيل الصالح العام. ويسجل هنا مالك بن نبي قدرة السياسة على مباغتة الضمير وخداعه – باعتباره حكما – في بعض الأحيان بفضل الشعارات البراقة، إلا أنها تعجز عن ذلك

1– مالك بن نبي، نفس المصدر ، ص 82.

2– مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 102.

3– مالك بن نبي،بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 82.

في كل الأحيان، كما يقول (إبراهام لنكولن): "إن التغرير بفرد ممكن دائما، والتغرير بشعب ممكن بضعة أيام، إلا أنه غير ممكن كل يوم". ومصداقا لقوله تعالى:﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْض ﴾[1].

ولضمان واقعية الأيديولوجية وجب تصور محتواها من خلال العمل الفردي ومستواه، وهو ما يعني صياغة شعارات تتناسب وقدرة هذا الفرد وفهمه، كما يجب أن تأتي هذه المسوغات مرتبة ضمن مسوغ شامل. وهو ما فعله لينين (1870 – 1924) على سبيل المثال، عندما صاغ شعاراته الثلاث: "السلم للجندي، والخبز للعامل، والأرض للفلاح"، حيث أنزل شعارات الإيديولوجية من سماء النظريات المجردة المبثوثة في كتب ماركس، إلى واقع الشعب واحتياجاته، ومستوى فهمه.

لكن لا تكفي الشعارات الآنية وحدها لتحقيق اللحمة بين عمل الفرد والدولة، فوجب وجود خمائر أخرى لضمان هذه اللحمة، والتي تعطي حسب جوهرها القيمة للسياسة أمام التاريخ، هذا الجوهر الذي لن يكون إلا من عنصر أخلاقي، متصل بما وراء الطبيعة ممثلة في العقيدة[2]، كون السياسة التي تقتصر على مسوغات مؤسسة سرعان ما تنهار أمام التحديات، لكن سياسة مبنية على عقيدة لا يعتريها الشك، بإمكانها أن تقاوم وتنتصر على هذه التحديات التي تتمثل خصوصا حسب مالك بن نبي في أمرين:

أولهما: حين تحدث أزمة ما، فتحصل خيبة أمل تدفع إلى التراجع والتقهقر.

وثانيهما: حين يحقق المجتمع مقدارا من النمو، يوفر له حالة إشباع، تخلق لديه الفتور واللامبالاة.

وبالتالي "فالتعاون بين الدولة والفرد، لابد له من جذور في عقيدة تستطيع وحدها أن تجعل ثمن الجهد محتملا مهما كانت قيمته لدى صاحبه، فيضحي هكذا بمصلحته وحتى بحياته في سبيل قضية مقدسة في نظره"[3]، وهو ما يفسر فشل جميع محاولات سلب الشعب الجزائري شخصيته من طرف الاستعمار بفضل الإسلام، والذي كان أيضا الحافز الأيديولوجي الرئيسي لهذا الشعب

---

1 – سورة الرعد، الآية: 17.

2– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 84.

3– نفس المصدر، ص 85.

والذي دعم جهده البطولي خلال الثورة، وهو ما يستوجب العودة إلى المنابع والأصول التي نبع منها تاريخنا[1].

2) السياسة والأخلاق:

كان للثورة العلمية، وما حققه العلم من انتصارات كبيرة، على إثر الثورات العلمية المتتالية أثره الكبير على الحركة الثقافية في الغرب، والذي ابتدأ منذ العهد (الكرتزائي). هذا التأثير الذي حول أوروبا عن مجراها الأصيل وفصلها عن أصولها المسيحية، وقادها في مسار جديد هو مسار العَلمانية، الذي قادها إلى موضوعية (أوغست كونت)، وأوصلها أخيرا إلى المادية الجدلية لـ (ماركس)[2].

واتضح هذا الأمر أكثر في القرن التاسع عشر عندما تعدى العلم مجاله الخاص، إلى مجالات الحياة العامة، بعدما ما حققه من فتوح علمية كبيرة في مجالات البخار ثم في الكهرباء، حيث أمّنته البشرية على حياتها ومصيرها بإغراء من البلاد المتحضرة، فورطت بفضل هذا الاعتقاد الساذج نفسها في متاهات وكوارث ما زالت تجترّها إلى يومنا هذا.

وهنا حدثت القطيعة بين الأخلاق والسياسة، أو بعبارة أدق بين الدين والسياسة، باعتبار الدين هو المَعين الذي تأخذ منه الأخلاق مشروعيتها، وهنا أصبحت الأخلاق في الحياة المعاصرة وكأنها تمثل كل ما هو سلبي من فقر وتخلف، في ثنائية عجيبة تفصل بين العلم والأخلاق، وتقسم الكائن الإنساني إلى جزأين: معنوي ومادي "فكلما تحطمت وحدة الإنسان إلى جزأين: واحد يسمى الكائن المعنوي، والآخر الكائن الموضوعي، فإن الأمر سيؤول إلى تجزئة الأمة، وبالتالي وباطراد سريع، إلى تجزئة الإنسانية"[3].

ويتعدى هذا الأمر السياسة إلى الاقتصاد، باعتبار الاقتصاد في حقيقته إسقاط للبعد السياسي على نشاط إنساني معين، فالعلم إذا تجرد من الأخلاق فإنه يقود الاقتصاد بدوره إلى التجرد منها سواء في الإطار الوطني أو الإطار الدولي، ويمكن ملاحظة ذلك في الصراع الطبقي بين طبقة الملاك (البرجوازية) وطبقة العمال (البروليتارية)، الذي هو في نهاية الأمر صراع مصالح وأنانية بحته

1– نفس المصدر، ص 86.

2– نفس المصدر، ص 73.

3– نفس المصدر، ص 74.

"فالأول يريد مزيدا من الذهب في خزينته، والثاني يريد مزيدا من اللحم في بطنه، وكلاهما بمقتضى تعاليم إيديولوجيته يتطلع إلى الاستيلاء على السلطة"[1]. لكن هذين الفريقين المتصارعين في عالمهما الغربي، سرعان ما يتوحدان عندما يتعلق الأمر بإنسان المستعمرات في سقطة أخلاقية أخرى.

وعلى المستوى الفردي فقد انتشرت ظاهرة (الفكر الموضوعي)، فشملت الشاب والمسن، الطالب والأمي، العامل والمتبطل، وصارت ترمز إلى التقدمية، في مقابل الرجعية، وهي تعني في الحالة الجزائرية – مثلا – فئة من الناس تقتات على جهد الآخرين مثلها مثل الطفيليات، فالفرد من هذه الفئة نجده أثناء الثورة قد حافظ على حياته، فبقي حيا ليغنم بعد ذلك، ويغنى على حساب أولئك الذين خاضوها بوازع ديني صرف.

وكنتيجة لما سبق يمكننا أن نسجل مع مالك بن نبي أنه إذا كان: "العلم دون ضمير ما هو إلا خراب الروح"، "فالسياسة من دون أخلاق ما هي إلا خراب الأمة"[2].

3) السياسة والثقافة:

يرى مالك بن نبي في الشروط السابقة في تعريف السياسة: كونها عمل يتم عن طريق الدولة، ويوضع في إطار معين كميثاق أو دستور أو أعراف عريقة، وتوضع أجهزة لمراقبته وحمايته من أعمال التخريب. إلى جانب أيديولوجية تعطي التوتر الضروري للطاقات الاجتماعية لتبلغ الهدف المعين، وإن كانت ضرورية فهي غير كافية لتعريف السياسة.

فإذا كانت الشروط الثلاثة الأولى بحاجة إلى التوتر الذي تمنحه لها الأيديولوجية، فلقد رأينا أن الإيديولوجية ليست إلا سهم يشير إلى هدف يحدد بعض الاتجاه، وقد يكون أحيانا هذا الهدف تحطيميا موجها لانتحار أمة، مثل الإيديولوجية الهتلرية التي استطاعت أن تعطي توترا ودفعا وصل درجة فاقت طاقة البشر، لكننا نعلم من ناحية أخرى نتائجها الكارثية في الواقع، وعلى مستوى التنظير، وفي الجانب الأخلاقي خصوصا، فلقد كان هتلر "يريد أن يفرض على العالم ألف عام من السلم الجرماني، أي ألف عام يرجع فيها الضمير العالمي إلى الوراء"[3].

---

1 – نفس المصدر ، ص 76.

2– نفس المصدر ، ص 80.

3 – نفس المصدر ، ص 88.

لما سبق يضيف مالك بن نبي شرطا آخر يراه ضروريا، يفرضه التطور الطبيعي للأمة، والظروف العامة التي تحيط بهذا التطور، كما يفرضه مصير الإنسانية كلها، والأمر هنا يتعلق بشرط الثقافة.

والأمر هنا على صلة وطيدة بالأخلاق، باعتباره يتصل بالضمير، فمن جهة ترتبط السياسة بالثقافة لاتصالها بضمير الأمة، الذي تستمد فعاليتها منه، حيث تتأكد صلتها بتطور الأمة ومع الظروف المحيطة بتطورها، وهو ما يعني الثقافة. ومن جهة أخرى فإنها ترتبط بالضمير العالمي، وهو الأمر الذي لا يزيدنا إلا تأكدا من صلتها بعنصر الثقافة.

ويعرف الأستاذ مالك بن نبي الثقافة على أنها "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، وهي على هذا، المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته"[1].

والثقافة بهذا تتصل بالمبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة، فالمبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد الدوافع والغايات، والذوق الجمالي يصوغ صورة هذا الاتجاه، ويمنح البعد الأخلاقي دوافع إيجابية، تنأى به عن الجفاف والزهد السلبي، ويجعله مقبولا اجتماعيا، كالأحاديث مثلا التي يجب أن تحمل إلى جانب صحتها الصورة المقبولة. والمنطق العملي يربط العمل بوسائله ومقاصده ما يؤدي إلى استثمار الوقت والجهد بأقصى قدر ممكن، أما الصناعة – حسب تعبير ابن خلدون – فهي تطبيق أصول نظرية ووسائل مادية يقدمها العلم للفرد عندما يختار المهنة التي يكسب بها عيشه[2].

وتتبين الصلة بين السياسة والثقافة عندما نعلم أن الثقافة تشكل الإطار العام للسياسة، وبالتالي فالعلاقة بينهما علاقة كل بجزء باعتبار "أن السياسة لا يمكنها أن تغير مصير مجتمع ما لم يتم تحديدها في كنف تصور عام للعالم باعتبارها التعبير العيني الملموس لثقافة حضارة مرتسمة على مخطط (تعبئة): tactique و(إستراتجية) وطنيتين"[3]، وبالتالي فعمل الثانية يؤثر في الأولى، فصناعة الثقافة تعني صناعة السياسة، حيث أن أي تغيير في عالم الثقافة، ينعكس على عالم السياسة.

1– عبد الله العويسي، مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، مجلة الفيصل، العدد 196، 1993، ص 14.

2– نفس المصدر، 148، 149، 150.

3– مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مصدر سابق، ص 14.

ويصنف مالك بن نبي الثقافة إلى ثلاثة أصناف هي:

- الصنف الأول: وهو يتصل بالثقافة التي نريد صنعها.
- الصنف الثاني: وهو يتصل بلا ثقافة موروثة نريد تصنيفها.
- الصنف الثالث: ما ضد الثقافة وهو يعرض علينا أن تكون في انتباه مستمر اتجاهه[1].

ويمثل الصنف الثاني القوى غير الواعية، بينما يمثل الصنف الثالث القوى الواعية، وكلاهما يمثل قوى مخربة للثقافة.

وتتسرب إلينا هذه المفاهيم عن طريق المدرسة التي جعلت أصلا لنشر الثقافة، عندما تحيد عن دورها في نشر القيم والمعاني السامية، إلى نشر (الحرفية في الثقافة) كما يُطْلَقُ عليها، بما يكرس فينا سلبيات الماضي، وجمود الحاضر[2]، وبالتالي فيجب تغيير وجهة نظرنا تجاه المدرسة من اعتبارها مجموع التجهيزات، إلى النظر إليها على أنها مصدر للقيم التي تكون التراث الإنساني، "فبقدر ما تستعيد المدرسة معناها الأصيل، تستطيع القيام بدورها الثقافي وبالتالي دورها السياسي، إذ السياسة حينئذ تكتسب بعدا وطنيا وعالميا، بفضل ما تهب لها الثقافة من تفتح على القيم التي اكتسبها الفكر الإنساني عبر آلاف السنين"[3].

وفي هذه المرحلة يرى مالك بن نبي أن عمل الدولة قد تجانس مع عمل الإنسانية، بعد ما كان قد تجانس مع عمل الفرد.

4)السياسة والبوليتيك:

قد لا تتضح بعض المفاهيم إلا بتمايزها عن مفاهيم أخرى مقاربة لها، أو تبدو أنها تحمل ذات الدلالة، قام مالك بن نبي بالتمييز بين السياسة ومصطلح (بوليتيك) الذي أصبح دارجا على الألسنة.

والعلة في استخدام هذا الاصطلاح يعود إلى بعض العادات التي ألفتها الشعوب التي كثيرا ما تستودع تجاربها وخبراتها في رموز على شكل استعارات، عندما تعجز اللغات عن التعبير، شأنها شأن الدين في أمور الغيب، أو العلوم الرياضية في الموضوعات الصورية، وتسرد الشعوب ذلك

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 89.

2- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مصدر سابق،ص 104.

3- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 90.

على شكل أمثال، أو حكم، أو استعارات، أو للدلالة على السخط والازدراء، وفي هذا الإطار جاء استخدام مصطلح (البوليتيك) في مقابل السياسة للدلالة على نوع من السياسة يقوم على الممارسات الاستبدادية واللاأخلاقية.

ووفقا لمقولة (إبراهام لنكولن) السابقة: "قد يخدع رجل كل يوم، ويخدع شعب بعض الأيام، إلا أنه لا يخدع شعب كل يوم"، فإن الشعب الجزائري الذي كان له الفضل في ابتكار هذا اللفظ، جاء ابتكاره هذا كردة فعل عن ممارسات بعض أشباه الساسة الدجالين الذين ظهروا في صور خادعة تبدو عليها علامات الجد، والتفاني في الاهتمام بالصالح العام وخدمة الأمة، وباقي الخصال التي يحسن بالسياسي التمتع بها، لكن تصرفاتهم الخادعة هذه سرعان ما انكشفت لهذا الشعب فكان ابتكاره الفريد هذا.

ويعتبر مالك بن نبي أن هذا الرمز كان بمثابة "طلقة رصاص تجاه المخادعة والنفاق، إنها مكنسة كنس بها الشعب المزابل التي تكومت في سوق البوليتيك"[1]، فالفرق الأول بين السياسة والبوليتيك هو هذا الجانب الأخلاقي.

ويمكننا معرفة الفرق بين السياسة والبوليتيك بالمقارنة بينهما: فبينما تصدر السياسة عن فكر، تصدر البوليتيك عن عاطفة. وبينما تتمحور السياسة حول عالم الأفكار، تتمحور البوليتيك حول عالم الأشخاص. وإذا كانت الأولى تتصف بنظرتها الشمولية، فإن الثانية تتصف بنظرتها الذرية والتجزيئية، وبينما تقوم السياسة على قيم الواجب، تقوم البوليتيك على قيم الحقوق. وإذا كانت السياسة هي علم الممكن، فإن البوليتيك تتدحرج بين السهولة والاستحالة. وإذا كانت السياسة تبتكر الوسائل وبالتالي تتجه إلى البحث عن الحلول وتحقيق الفعالية، فإن البوليتيك تكتفي بالتعبير عن الحاجات، ورفع الشعارات الفارغة.

إن نتيجة أن صارت السياسة تتجه إلى النقد الذاتي وتحمل المسؤولية، بينما تتجه البوليتيك إلى إلقاء التبعة على الآخر المتمثل في الاستعمار[2] أو الظروف العالمية أو غيرها. وهو ما يؤدي في الأخير بالنسبة إلى السياسة إلى البناء وهو ما تتحقق به النهضة، ويؤدي بالنسبة إلى البوليتيك إلى التكديس وهو ما ينتج عنه التخلف والتبعية.

1– نفس المصدر، ص 98.

2– البشير قلاتي، هكذا تكلم مالك بن نبي، منشورات مكتبة إقرأ، 2007، ط1، ص 286.

استنتاجات

بعد استعراض التعاريف المختلفة للسياسة في كلا الثقافتين أو الفكرين الغربية والإسلامية، فإنه يمكن الخروج بنتيجة كبيرة واحدة، هي الاختلاف الجذري بينهما. ومرد ذلك إلى اختلاف الجذور الحضارية لكل واحد منهما عن الآخر.

إذ باستثناء الحقبة الوسيطة من الحضارة والثقافة الغربية، حيث ارتبط الفكر السياسي الغربي ومفهوم السياسة تحديدا بالبعد الأخلاقي بتأثير من المسيحية الوافدة من الشرق، فإن هذا الفكر سرعان ما ارتد إلى أصوله المادية النفعية المستندة إلى معيار القوة كما يرى ذلك مالك بن نبي، بينما ظل الفكر السياسي الإسلامي وفيا لمبادئه التي انطلق منها ذات ليلة في غار حراء، وزكتها الممارسة السياسية في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين عليهم الرضوان.

وكنا قد رأينا كيف ربط مالك بن نبي تعريفه للسياسة بالأخلاق، وهو بعمله هذا يؤكد من جهة على حقائق موضوعية، تفرضها طبيعة الاجتماع الإنساني، باعتبار السياسة تنظيما لهذا الاجتماع بما يلزمه، ويقوم على مصلحة جميع أفراده، وليس على بعضهم دون البعض الآخر، وهو الذي مافتئت تؤكد عليه مختلف الثورات في الغرب والشرق هذا من جهة. ومن جهة أخرى فباعتبار مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا فقد صاغ تعريفه للسياسية صياغة إسلامية.

إذن فالسياسة عند مالك بن نبي ترتبط بالأخلاق ارتباطا وثيقا لا فكاك منه، إذ تحتل الأخلاق دور توجيه السياسة وتحديد مضمونها، وكل ما هو غير ذلك فهو خداع وبوليتيك.

الفصل الثاني

موقف مالك بن نبي من التيارات السياسية في الفكر الغربي المعاصر

المباحث

- المبحث الأول: موقف مالك بن نبي من الليبرالية.
- المبحث الثاني:موقف مالك بن نبي من الماركسية والقومية.
- المبحث الثالث: موقف مالك بن نبي من الديمقراطية.

الفصل الثاني

موقف مالك بن نبي من التيارات السياسية في الفكر الغربي المعاصر

تمهيد:

مع بداية استفاقة العالم الإسلامي من غفوته الطويلة على إثر الهجمة الاستعمارية الغربية، وجد الإنسان المسلم نفسه في مقابل عدو متمكن يمتلك من التجهيزات العسكرية والمادية ما يعجز هو بوسائله الشحيحة المتهالكة أن يقارعه، هذا على المستوى المادي. وأما على المستوى الفكري، فقد اكتشف مع مرور الوقت و ازدياد نفوذ هذا المستعمِر في بلاده، تطورا فكريا كبيرا، تمثل خاصة في جملة من المذاهب الفكرية والسياسية وهو ما زاد من ذهوله. لكن مع الوقت استطاع هذا الإنسان أن يتمثل هذه الأفكار كما استطاع أن يتمثل أشياء الغرب وأدواته، فبدأت تظهر في العالم العربي حركات سياسية على منوال ما هو موجود في الغرب ذاته، وهنا سجل لنا التاريخ دخول العالم الإسلامي العصر السياسي الجديد.

ويطلق مالك بن نبي على هذه التيارات الفكرية السياسية الوافدة من الغرب مفهوم الحركة الحديثة.

فكان لابد من مواجهة هذا المد التغريبي، وفي هذا الإطار جاءت إسهامات مالك بن نبي في الرد، ويعتبر ما قدمه مالك بن نبي في هذا الإطار من نقد متميزا بطبيعة خاصة، إذ ينطلق من رؤية تشخيصية عميقة للتيارات الفكرية السياسية الوافدة من خلال النظر في مصادرها الاجتماعية والتاريخية والفكرية، باعتبارها المعطيات التي تصنع المذهب الفكري السياسي. كما ينظر في طريقة استيعاب العالم الإسلامي لها، وكيفية تعامله معها، ويسجل آثارها على هذا العالم، وسلبياتها، باعتبارها أفكارا لا تنتمي إلى تربة العالم الإسلامي، وإن كان كثيرا ما يرضى عن بعضها باعتبارها تراثا إنسانيا مشتركا.

المبحث الأول:

موقف مالك بن نبي من الليبرالية:

تتشعب الليبرالية بحكم طبيعتها، ونتائجها في الواقع، فباعتبارها حركة تعبر عن حرية الإنسان في التفكير والممارسة، فإن هذا يقتضي انقسام ممارسة هذه الحرية إلى نوعين: ممارسة سياسية، وممارسة اقتصادية؛ وهو ما خلف نوعين من الليبرالية: ليبرالية سياسية، وليبرالية اقتصادية. غير أن الثانية من وجهة نظر مالك بن نبي ما هي إلا انعكاس للأولى في الواقع باعتبار أن "الاقتصاد ليس سوى إسقاط البعد السياسي على نشاط إنساني معين"[1].

ويأتي الاستعمار كمظهر مكمل لليبرالية باعتباره الأسلوب الذي فرضت به هيمنتها السياسية على العالم، ووفرت به لآلتها الاقتصادية المنتج، واليد العاملة الرخيسة، والأسواق. وهذا ما يبرر الارتباط بين هذه العناصر باعتبارها عناصر تعود لذات الأصل.

أولا:موقفه من الليبرالية السياسية:

وتمثل الشق السياسي من الليبرالية، وهي اتجاه شقّ طريقه منذ بدايات عصر النهضة الأوروبية، وشهدت الدعوة لها أوج قوتها مع الثورات في أوروبا وأمريكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث سمحت لها الظروف الجديدة، مع سيطرة الروح العَلمانية، والحركة التوسعية، والثورة الصناعية من التحقق على أرض الواقع على شكل أنظمة تقود دول على رأسها فرنسا، وبريطانيا، و و.م. الأمريكية[2].

وتعرف الليبرالية على أنها: "حركة وعي إنساني تهدف إلى التحرر من قيود الاستبداد الديني والاقتصادي والاجتماعي والثقافي"[3].

ويمكن اختصار مبادئ الليبرالية في مبدأين أساسيين هما: الفردية والحرية.

1– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 75.

2– مجموعة من الكتاب الليبراليين، الليبرالية في العالم العربي، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية القاهرة مصر، 2009م، ط1،ص19.

3– الموسوعة السياسية، ج5، ص566.

أما الفردية فهي المقوم الأساس للنظام والغاية منه، فهو أولى من التنظيم الاجتماعي وإن كان هذا الأخير ضرورة بالنسبة للإنسان[1]؛

وأما الحرية فقد رأى فيها الليبراليون الشرط الوحيد الذي يمكن للفرد من خلاله تنمية قدراته.

وقادها في العالم العربي ثلة من المفكرين الذين يغلب عليهم الأصل الشامي الماروني، والديانة المسيحية من أمثال (يعقوب صروف) (1852 — 1927)، و(شبلي شميل) (1860 — 1917)، و(جورجي زيدان) (1861 – 1914)، و(وفرح أنطوان) (1874 — 1922). وكانت جريدة (المقطم) (1889 – 1952)، ومجلة (المقتطف) (1876 – 1952)، وسيلة هذا التيار في نقل أفكاره.

وينطلق مالك بن نبي في تقييمه للنظام الليبرالي في جانبه السياسي، إلى تقسيم الموضوع إلى شقين نظري يتعلق بالأصول الدينية للحضارة الغربية ليهدم أسس الحرية والفردية التي تقوم عليها الليبرالية، كما ينظر في الشق العملي أو التطبيقي للفكرة الليبرالية، وما أحدثته من تناقضات وتناحر داخل الجسم الغربي، أدى إلى كل الانتكاسات التي شهدتها الحضارة الغربية فيما بعد[2].

أ) على المستوى النظري:

رأينا كيف أن الغرب قد ادعى أن حياته المعاصرة قد أزيح منها أي تأثير للدين وهذا منذ انبثاق ثوراته التحررية، التي حررت الإنسان من سيطرة الكنيسة خاصة. وانطلاقا من هذا جاءت العَلمانية لتدعو إلى الفصل التام بين الدين والحياة العامة، والتي من ضمنها السياسة حيث نجد المذهب الليبرالي. لكن وكعهدنا بمالك بن نبي، فقد جاءت رؤيته للموضوع مخالفة لما يشاع أو يُدَّعَى، إذ ينطلق من أصول الحضارة الأوروبية فيعيد الفضل في ظهورها إلى الفكرة المسيحية وفي هذا يقول: "إن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبة إلى مسرح التاريخ. ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقا من ذلك. ومع عصر النهضة استعادت اكتشافها العالم الإغريقي فتعرفت على سقراط

1– نفس المرجع، ص157.

2– محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، 1990م، ط1، ص.64

3– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 41.

باعث الأفكار، وأفلاطون المؤرخ لتلك الأفكار، وأرسطو مشرعها. غير أن هذا العالم الذي التقت به ثانية، وهي تقتفي أثر الحضارة الإسلامية قد اكتسى منذ توما الأكويني صبغة مسيحية".

وتدفع فكرة الأصول الدينية المسيحية لأوروبا المعاصرة مالك بن نبي باستمرار إلى البحث عن أولى بذور هذه المدنية فيقول: "إن العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد لولا صلات اجتماعية خاصة... وهل هذه العلاقات الخاصة في أصلها سوى الرابطة المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية منذ عصر شرلمان"[1]، وهو ما يؤدي إلى القول أيضا بأن الصلات الاجتماعية التي تشكلت بفضل الرابطة الدينية وهو ما نتج عنه ظهور المدنية، هي التي أدت إلى نشأة الحياة السياسية، وليس فكرة التعاقد التي يقول بها الطبيعيون من أمثال جون لوك، وهو ما يهدم زعمهم بالحرية والروح الفردية، في مجتمع تعاقدي مزعوم ويؤدي بالتالي إلى هدم الليبرالية من أساسها، كون أن عمادها – كما رأينا – الحرية والفردية، هذا على المستوى النظري.

ب) على المستوى العملي:

لقد أقامت الثورات الأوروبية نظمها الجديدة على أسس الحرية والفردية، وهو ما يعني استبعاد كل ما هو جماعي لحماية الفرد من أي طغيان أو تعدي سياسي تمارسه الجماعة أو الحاكم. وهو ما يعني غياب الضمانات الاجتماعية التي تكفلها، ويعطي مالك بن نبي على ذلك مثالا من البلاد التي شهدت ميلاد هذا النوع من الأنظمة "ولقد رأينا في البلاد المتطورة كيف يصبح المواطن الحر عبدا مجهولا لمصالح كبيرة تتحد ضده، وكم تضيع عليه بهذا السبب المنافع المنتظرة التي يمنحها إياه بصورة نظرية، تصريح بحقوق الإنسان ودستور لا يكون لهما أثر ظاهر في حياته"[2].

ويشير مالك بن نبي إلى الفوضى الحضارية التي يعيشها المجتمع الغربي الناتجة عن الانفصال بين العلم والضمير أو الأخلاق عند الإنسان الغربي، والتي من بين مظاهرها السياسة، حيث أن الثورة الفرنسية التي جاءت لتبشر بعهد المساواة الجديد، سرعان ما سقطت في فخ التقسيم، "بيد أن هذه المساواة النظرية لم تكن إلا توازنا لا قرار له، فقد كانت الظروف تهيئ انفصالا في نطاق الشعب، بطل النظام الجديد"[3]. والمقصود هنا الانقسام الذي حدث فيما بعد بين طبقات المجتمع المختلفة.

1– نفس المصدر، ص81.

2– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص87.

3– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص125.

موقفه من الليبرالية الاقتصادية: (الرأسمالية): تعرف الرأسمالية بأنها "نظام اقتصادي ذو فلسفة اجتماعية وسياسية يقوم على أساس تنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها، متوسعا في مفهوم الحرية"[1].

ويطلق لفظ الرأسمالية على المذهب الذي يرى أن "الفصل بين العمل ورأس المال أصلح وسيلة لزيادة الإنتاج، وتحقيق الرخاء والعدل، وتوفير الخير والسعادة"[2].

وأهم مبادئ الرأسمالية على الإطلاق هو الشعار الذي رفعه آدم سميث (دعه يعمل، دعه يمر) (Laisse le faire, Laisse le passer)، هذا المبدأ الذي يضمن حرية الملكية وحرية الاستثمار، وحرية التسويق والتجارة، والذي يضبطه قانون العرض والطلب، الذي تنضبط وفقه سوقي العمل والأسعار[3].

وينطلق مالك بن نبي في تقييمه لهذا النظام من حيث منطلقاته، حيث يعتبره نتاج لتطور النظرة إلى المال من مجرد كونه ثروة، والتي تعني مكاسب الشخص غير المتحركة، وغير الداخلة في الدورة الاقتصادية، إلى كونه رأس مال، والذي يعني المال المتحرك الذي يتسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموه في محيط أكبر من الفرد، وأقصى من المقدار الذي تحدده حاجاته الخاصة[4]، إذ "اقتضى التوسع الاقتصادي بأن لا يصبح المال في قبضة صاحبه فقط، وأن يتعدى حدود ميدانه الخاص، إلى ميدان أوسع انتشارا، وأعم فائدة، وأن يخلق في تطوره هذا مفهوما اجتماعيا سمي بالرأسمالية"[5]. فيكون بذلك ظهور الرأسمالية مقرونا بتطور النظرة للمال وتطور استعماله، وكأهم مقوم تقوم عليه الرأسمالية نجد المنفعة[6]، والحرية والتي تعني حرية تدوير المال واستثماره، غير أن هذه الحيوية التي أخذها رأس المال كان من نتائجها في أوروبا ظهور جملة من المساوئ هي:

1– حسن موسى محمد العقبي، مرجع سابق، ص115.

2– مجموعة من الكتاب الليبراليين، الليبرالية في العالم العربي، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، مصر، 2009م، ط1، ص19.

3– سعيد بو شعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2005م، ص156.

4– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص168، 169.

5– نفس المصدر، ص170.

6– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مصدر سابق، ص16.

أ) **ظهور الطبقية و الاستعمار:**

وهما نتيجتان حتميتان عن تنامي الثراء الفاحش، والحاجة إلى الأسواق والمواد الأولية. فقد أدى تركز الثروة في البلاد الأوروبية في أيد قليلة، إلى نشأة الطبقية، وهو ما يعني ظهور طبقتين: طبقة مالكة وطبقة عاملة.

وهو وإن كان يرى بأن تركز رؤوس الأموال صفة طارئة على (رأس المال)[1]، إلا أنه يكاد يكون الصفة الأبرز في المجتمع الرأسمالي الغربي، ما أدى إلى ظهور النظام الاشتراكي، مستغلا هذه الثغرة، وما تبعها من انقسام العالم إلى كتلتين، وظهور الحرب الباردة.

وكنتيجة لسيطرة قيمة المنفعة ذات الطبيعة المادية، فقد اتجهت أوروبا إلى بقية العوالم، قصد إشباع نهمها، محددة علاقاتها مع الغير على أسس نفعية بحتة مبعدة كل ما هو أخلاقي في علاقاتها معه، ما أدى إلى ولادة الظاهرة الاستعمارية، فيكون الاستعمار نتيجة للحاجة إلى التصدير والاستيراد[2].

ب) **قيامه على الربا والاحتكار:**

لقد أدت سلطة المال المطلقة في البلاد المتطورة إلى أزمات اجتماعية كبيرة أدت في كثير من الأحيان إلى ثورات عنيفة، وهو ما يفسر تحريم الإسلام للربا والاحتكار، وجميع أشكال الكسب المبنية على ممارسات مخادعة، أو استغلالية[3].

ويؤرخ مالك بن نبي لبداية التعاطي بالربا في أوروبا مع بداية "استثمار المال كوسيلة وحيدة لدفع عجلة الاقتصاد، فتلجأ إلى عملية تجميع الأموال وتركيزها في مؤسسات معينة وعلى رأسها البنوك لتقوم هي بتوزيعها وتوظيفها في القطاعات الإنتاجية المختلفة، على أساس الربا في عمليتي التجميع والتوزيع"[4].

والإسلام يحرم الربا؛ "لأنه لم يسمح بالتجارة في المال والنقود التي تقوم على مبدأ الربا، وتحتكرها بعض البنوك"[5]. والهدف من ذلك عدم إتاحة الفرصة لبعض الأفراد أن تكون لهم السلطة

1– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص171.

2– نفس المصدر، ص170.

3– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص90.

4– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق ، ص 168.

5– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق ، ص 89، 90.

المطلقة على الحياة الاقتصادية "إذ يتيح الربا السلطة التامة للاحتكار على التجارة، وللتكتل المالي على الصناعة بواسطة المصرف الذي يحقق تركيز رأس المال، أي سلطة المال إلى أكبر درجة ممكنة، بالنسبة إلى إمكانيات عصر معين"[1].

أما بالنسبة للاحتكار فإن مالك بن نبي يرى بأنه صلب المذهب الرأسمالي كونه "مذهب احتكاري قائم على أساس المنفعة"[2]. ويعني الاحتكار الاحتفاظ بالسلعة وتخزينها إلى حين ندرتها في السوق، فيتم إخراجها وبيعها بأسعار مضاعفة. والرأسمالي الصناعي خاصة يبني ثروته على تدمير صناعة غيره المنافس له، وهو أكثر صور الاحتكار انتشارا.

وقد حرم الإسلام الاحتكار سواء كان كبيرا أو صغيرا، بل حتى أشكال الوساطة باعتبارها ضربا من الطفيلية، يقول مالك بن نبي: "فالإسلام لم يقاوم فقط الاحتكار الكبير الذي يقلل كمية المنتجات حتى ترتفع أسعارها في السوق، بل يقاوم كل احتكار يؤدي على أي طريقة إلى ارتفاع الأسعار. إن كل وسيط بين المنتج والمستهلك يخفي صورة الاحتكار الذي يكون المستهلك ضحيته، فالوسيط ضرب من الطفيلية في الإسلام"[3].

ج) تغييب القيم الأخلاقية:

يرى مالك بن نبي أن الأزمة في المجتمع الرأسمالي المتولدة عن سيطرة الدرهم، لم تنحصر في الجانب الاقتصادي فحسب، بل تعدته إلى الجانب الروحي الأخلاقي، وهو ما تمكن المجتمع الإسلامي الأول بفضل تشريعاته القائمة على الحد من سيطرة المال من تجاوزه على هذين المستويين الاقتصادي والأخلاقي[4].

وإن الفوضى الحضارية التي يعيشها المجتمع الغربي، التي سبق وأن أشرنا إليها تشمل حياته الاقتصادية، هذه الفوضى المتولدة أساسا عن سيطرة المادة، حيث أسهم الجشع الذي يظهر في صورة المنفعة في تفاقم الوضع أخلاقيا "وسارت الحياة الاقتصادية نفسها إلى مصيرها، يوم وجد بعض الناس في أنفسهم قحة وجرأة ليؤكد أن التجارة هي السرقة الحلال"[5]. كما صارت الحياة

1– نفس المصدر، ص 90.

2– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مصدر سابق، ص23.

3– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق ، ص 90.

4– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق ، ص 90.

5– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص125.

مجرد أرقام حيث أصبح الرقم سلطانا في المجتمع الفني الآلي، "فليس للفطرة الإنسانية، أعني الضمير الإنساني ذاته، دخل في الحياة الجديدة"[1].

3:موقفه من الاستعمار:

اشتقت كلمة الاستعمار لغة من كلمة (العمران)، وفي هذا يقول بن منظور: "وأعمره المكان، واستعمره فيه، جعله يعمر"[2].

ويعرف الاستعمار اصطلاحا على أنه "قيام دولة بفرض حكمها، أو سيطرتها السياسية، أو الاقتصادية، خارج حدودها على دولة أجنبية، وعلى غير رضا أهلها، وتستهدف السيطرة الاقتصادية واستغلال الإقليم وأهله"[3].

وللاستعمار أهداف اقتصادية وعسكرية وثقافية حضارية، وهو ما يمكن تلمسه في واقع الدول المستعمَرة، حيث تظهر نتائجه المدمرة خصوصا في العالم العربي والإسلامي.ويمكن إيجاز الأهداف الثقافية في ما يلي: نشر المسيحية، والتمكين للغات الأوربية الغربية في البلاد المستعمَرة، ونشر الروح الدونية في الإنسان المستعمَر في مقابل صورة الإنسان الغربي المتفوق.

وفي تقييمه للاستعمار يرى مالك بن نبي أنه كان نتيجة لسيطرة المنفعة كقيمة مادية، أي الحاجة إلى التصدير والاستيراد[4]، هذا في المرحلة الراهنة، أما عن جذوره التاريخية فإنه يعود إلى العهد الروماني، "حيث وضعت المدنية الرومانية طابعها الاستعماري في سجل التاريخ

ويستخدم مالك بن نبي في دراسة الظاهرة الاستعمارية شتى العلوم التي أتاحها الغرب ذاته، ومن بينها مناهج التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التحليلي، والسلوكي، والرياضيات، الأمر الذي مكنه من الخروج بجملة من النتائج. تتمثل في يمكن أن نطلق عليها العناصر التي مكنت للاستعمار من تحقيق مشروعه الاستعماري، وتتمثل في ما يلي:

1– نفس المصدر، ص129.

2– ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب، ج4، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ ـ 1979م، ط1،ص604

3– أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهظة العربية، 1980م، ط4، ص74.

4– مالك بن نبي،شروط النهضة، مصدر سابق ، ص170.

أ : المعامل الاستعماري:

فبالنسبة لمعامل الاستعمار، فإن المستعمِر "يفرض على حياة الفرد عاملا سلبيا "[1]، يقوم فيه بالحط من قيمة الفرد، وتحطيم قواه الكامنة، بقصد التنقيص من قيمته الإيجابية. وهذا المعامل يؤثر في حياة الفرد في جميع أطوارها "ومن خلال شبكة دقيقة مسمومة من الأحقاد، تسلبه كل وسيلة لإقامة حياته، وتنشر من حوله الأفكار المحطمة لقيمته والمعرقلة لمصالحه، فتحيطه بشبكة محكمة ينسجها خبث المستعمر الداهية"[2].

إننا لا نرى هنا إلا صور المهانة، يصبها المستعمِر على مستعمَريه، وحالة من استغلال ونهب واستعباد شعوب لشعوب أخرى، ولذلك كان الاستعمار الغربي نكسة في التاريخ الإنساني، وهو على نقيض العهد الإسلامي في عهود الفتوحات "فنحن لا نرى الحكم الإسلامي قد استعمر بما في هذه الكلمة من معنى مادي منحط، بل كان فتحه للبلاد كجنوب فرنسا وإسبانيا وإفريقيا الشمالية، لا لاستغلالها، ولكن لضمها للحضارة الإسلامية في الشام والعراق"[3].

ولم يتحقق النجاح للاستعمار في هذا الأمر إلا عبر دراسته لنا، دراسة مكنته من معرفتنا في أدق التفاصيل، وعلى النقيض من ذلك جهلنا له، وبالتالي جهلنا لطرقه وأساليبه[4]. لذلك يؤكد مالك على ضرورة دراسته دراسة دقيقة، تنظر في أسباب وجوده في عالمنا، سواء كانت ذاتية متأتية من أنفسنا، أو موضوعية خارجية، وفي الأوضاع الظاهرة والخفية التي تقف وراء هذا الوجود، وفي أساليب عمله، وكيفية وضع مخططاته التي تسمح له باستدامة وجوده، وطرق تنفيذ هذه المخططات.

ب: معامل القابلية للاستعمار:

أما بالنسبة للقابلية للاستعمار فهي تنبعث من داخل الإنسان المستعمَر، ليقبل على نفسه هذه الصفة، فيرضخ لما رسمه له المستعمِر من حدود لحركاته وأفكاره وحياته. فهو مثلا يقبل ما يطلقه عليه الاستعمار من نعوت، بل ويدافع عنها، كلفظ الأهالي الذي استعمله حتى المثقفون إبان الاستعمار الفرنسي للجزائر في نعت أنفسهم. لذلك يؤكد مالك على حقيقة أساسية، وهي أولوية

1– نفس المصدر، ص 320.

2– نفس المصدر، ص 322.

3– نفس المصدر، ص 323.

4– نفس المصدر، ص 233.

لتغلب على هذا المعامل في حربنا على الاستعمار، لهزمه فيقول: "إن القضية عندنا منوطة أولاً، بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا، من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: "أخرجوا المستعمِر من أنفسكم يخرج من أرضكم"[1].

ج: هدم شبكة العلاقات الاجتماعية:

يعرف مالك شبكة العلاقات الاجتماعية على أنها "مجموعة العلاقات الاجتماعية الضرورية التي توفر الصلات الضرورية داخل عوالم الأشخاص، والأفكار، والأشياء"[2]. ويعتبر تشكيلها أول عمل تاريخي يقوم به المجتمع، فميلاده مرتبط باكتمال الشبكة من العلاقات الضرورية. ويعتبر الدين مصدر العلاقات الاجتماعية داخل هذه الشبكة، "فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية"[3].

وتظهر أهمية هذه الشبكة في فاعلية الأفكار، فكلما كانت شبكة العلاقات الاجتماعية أوثق، كان العمل فعالا مؤثرا. كما تظهر أهميتها في دورها الاجتماعي، فهي "التي تؤمن بقاء المجتمع، وتحفظ له شخصيته، وإنها هي التي تنظم طاقته الحيوية، لتتيح له أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ"[4].

وإدراكا من الاستعمار لهذه الأهمية، فإنه يسعى دوما إلى تحطيم هذه الشبكة بعدة طرق، ومنها سياسته في التفرقة، "فهو يطبق في سياسته إزاء البلد المستعمر القاعدة (فرّق تسد) "[5]. كما يستغل عدم قدرة المستعمَر على رؤية ما وراء الظاهر من وسائل التدمير[6]. ومن الأمثلة التي يقدمها مالك على الوسائل الهدامة الخفية أن يشتري ضمير أحد الزعماء السياسيين، الذين تتجسد فيهم في فترة معينة، طاقة البلاد الحيوية وفكرة نضالها.

1- نفس المصدر، ص 333.

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 27.

3- نفس المصدر، ص 56.

4- نفس المصدر، ص 76.

5- نفس المصدر، ص 77.

6- نفس المصدر، ص 77.

كما تكون من وسائله استخدام القوارض لشبكة العلاقات الاجتماعية، وذلك من خلال استخدام عالم الأشخاص، بحيث يسيِّر سلوكهم من خلال عالم الأفكار، ومن أمثلة ذلك أنه "قد يقوم رجل بمنح مثقف ذي أخلاق منحة إقامة شهر في أي مكان في فندق معين، وعندما يريد أن يخرج هذا المثقف فيوقع على قائمة حسابه، فيلاحظ أن جانباً من النفقات قد حمل على بند (بار)، فهذه الكلمة هي حبة الرمل الصغيرة المخصصة لتحطيم علاقة ما "[1].

وفي النهاية فهو يرى أن كل ما هو غير فعال في المجتمع مصدره الاستعمار، كالروتين، والتغيب عن العمل، والكسل في أدائه... فكلها عوامل تؤدي في النهاية إلى تدمير شبكة العلاقات الاجتماعية، وهو ما يؤدي إلى تبعية المجتمع للاستعمار.

د: الصراع الفكري: ويُعَرَّفُ الصراع الفكري بأنه "وسيلة أو نسق من الوسائل يستعملها شعب أو مجموعة من الشعوب للحط من قيمة أفكار الخصم أو لإبطال مفعولها أو لتحويلها عن الهدف المنشود أو لتعفينها أو شلها أو لإدماجها أو لعزلها عن الجمهور عزلا تاما أو جزئيا"[2].

ومن أهم الآليات التي ويستعمل الاستعمار في حربه ضد الأفكار التي أثبتت فعاليتها، وقدرتها، آلية تجسيد الأفكار المجردة. فالسياسة التي تتمثل في أفكار مجرّدة تتحرر من الارتباط بشخص بعينه، وهو ما يمنحها الانتشار وإمكانية التطور والتصحيح الذاتي[3]. وأما السياسة التي تتمثل في أفكار مجسدة فهي التي ترتبط بشخص وهو ما يجعلها بالضرورة سياسة عاطفية[4].

ونظرا لطبيعة الفكرة المجردة العصية على التطويع والتحكم أو التدمير، فإن الاستعمار يعمل على تحويلها إلى فكرة مجسدة في شخص، ليستخدم بعد ذلك مع هذا الشخص أساليب الترغيب والترهيب، لتطويعه وبالتالي تطويع من يقف خلفه من الشعب، أو تشويهه وبالتالي تشويه الفكرة بالتبعية[5].

1– نفس المصدر، ص 80.

2– عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، دار الشهاب، الجزائر،1984، ط1، ص66.

3– مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة،مصدر سابق، ص24.

4– نفس المصدر، ص24.

5– محمد عاطف، معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي، دار قرطبة، الجزائر، 2009م،ط1، ص 108.

المبحث الثاني

موقف مالك بن نبي من الماركسية

تعود الماركسية في تسميتها إلى مؤسسها (كارل ماركس) (1818 — 1898)، وإن كان يعود الفضل في وجودها أيضا إلى (إنجلز فردريك) (1820 – 1895).

وهي فلسفة بشقين: المادية الجدلية، والمادية التاريخية. ففي المادية الجدلية نجد الماركسية تنظر إلى العالم على أنه مادي، وتعرف المادة على أنها: "مقولة فلسفية تعني الواقع الموضوعي الذي يوجد مستقلا عن الوعي ومنعكسا فيه"[1].

أما الجدل فتعرفه الماركسية على أنه "علم أكثر القوانين عمومية التي تحكم تطور الطبيعة والمجتمع والفكر"[2]. هذا عموما، أما الجدل المادي، فهو علم يهتم بقوانين تطور الوجود (المادة)، وقوانين المعرفة التي هي انعكاس القوانين الأولى في الوعي.

والماركسية ترى أن العالم مادي ولا شيء في العالم بجانب المادة، وقوانين حركتها وتغيرها تنعكس في الانتقال من البساطة إلى التعقيد في المادة، أو من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا[3].

وأما المادية التاريخية فتعرف على أنها "العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي"[4]. وترى الماركسية أن طبيعة المجتمع تتحدد حسب نمط الإنتاج الذي يحدد شكل المجتمع وشكل الوعي الاجتماعي، أو ما يعرف بالبنية الفوقية، يقول ماركس:"...إن مجموع علاقات الإنتاج هذه هي التي تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، والقاعدة التي تقوم عليها البنية الفوقية القانونية والسياسية التي تعكس بدورها أشكالا لا محددة من الوعي الاجتماعي"[5].

إذن فالشكل الذي تأخذه السلطة السياسية والقوانين والدساتير التي تسير الدولة في حقيقتها، أو ما يدخل في مجال السياسة عموما، ما هو إلا انعكاس للبنية التحتية التي يشكلها نمط الإنتاج،

1– لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، مرجع سابق، ص 428، 429.

2– نفس المرجع، ص 160.

3– لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، مرجع سابق، ص 428، 429.

4– لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، مرجع سابق، ص 431.

5– الموسوعة السياسية، ج 5، مرجع سابق، ، ص 627.

وبالتالي فالوظائف العليا للإنسان أو المجتمع ومن بينها السياسة ترتبط بالحركية الاقتصادية المادية للمجتمع.

رأينا أن الماركسية تنقسم إلى شقين، يمثل الأول الديالكتيك المادي أساسها الفلسفي، الذي يعتبر بمثابة المبرر لشقها الثاني، ويمثل الثاني شقها العملي، وهو المتصل بالتنظير السياسي. فمادام هذا الجانب يدين في وجوده إلى الجانب الأول فإن عملية هدم ما يعتبر ركيزة له، يعتبر بمثابة هدم له، وهو ما فطن إليه مالك بن نبي منذ بواكير أعماله.

فأمام طغيان النظريات المادية على المشهد الثقافي في العالم الغربي خصوصا في القرن العشرين، وأمام عقدة النقص وداء التقليد الأعمى الذي ابتلي به الإنسان الشرقي، بفعل القابلية للاستعمار تسربت هذه النظريات إلى جسم الأمة، كأفكار قاتلة، وهو ما حتَّم التصدي لها.

1:موقفه من المادية الديالكتيكية:

وينطلق في نقده لها من حديثه عن المادة الفيزيائية (الجامدة)، حيث يختصر كلامه فيها في الحديث عن المذهب المادي الذي يعتبر أن المادة هي أصل الكون والحياة، وأن تطورها ذاتي، في إشارة إلى نفي عملية الخلق، ويعرفها وفق هذا الطرح على أنها: "هي العلة الأولى لذاتها، وهي نقطة البدء في ظواهر الطبيعة، وبديهي أنه لا يحق لنا أن نعد المادة شيئاً عرضياً حادثاً، إذ أنها ستكون منبثقة عن بعض الأشياء، أي عن سبب خالق مستقل، وهذا يتنافى مع الفرض، وإذن وبكل بساطة هي موجودة، وهي غير مخلوقة، وهكذا نتفق على أصل المادة مبدئياً ... فيمكن القول بأن الخاصة الوحيدة للمادة في مبدأ الأمر هي أنها كانت كما معينا وكتلة"[1].

ويجعل مالك بن نبي من هذا الأمر مسلمة، لينتقل إلى الحديث عن أسباب التطور في المادة لدى أصحاب هذا المذهب. فباعتبارها كماً، وجب اعتبار الخواص الأخرى ناتجة عن هذه الخاصية، كما افترض بساطتها ليمنع أي نوع من التنوع يستتبع تدخل عوامل متنوعة، وهو ما يؤدِي إلى عدم انتظامها، فيعتبر تنظيمها الذري في المستقبل سيكون مرحلة لتطورها، هذا التطور سيؤدي — إن صح الفرض — إلى إظهار الجزئيات النووية، وهو يقدم فرضه مع تسليمه بتناقضه

1– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، الاتحاد الإسلامي العالمي، 1983، ط 3، ص 79.

مع ما يوحي به التنظيم الذري الذي اكتشف العلم تنظيمه وتركيبه من تدخل جزئيات نووية متنوعة منذ البداية، وهذا مجاراة للفرض[1].

ويلاقي هذا الفرض صعوبة أخرى، عند الكلام عن إمكان تكوين الذرة الأولى، فإذا كان "من الصعب أن نتصور كيف تكونت النواة الأولى من أجزاء من نفس النوع، وتسمى بنفس الاسم، وتتنافر بفعل قانون الكهرباء الاستاتيكية الأساسي"[2].

وإن جرى التسليم أيضا بإمكان هذا، "فهل تبدأ دورة الاندماج بين الجزئيات بالنسبة للنواة الأولى في ذات الوقت للعناصر — الإقران الزمني — الاثنين والتسعين، التي رتبها ماندليف، أو أن ذلك سيحدث بالتتابع من عنصر لآخر"[3]. وفي كلا الحالين يرى مالك بن نبي استحالة الأمر بالنسبة لجدول ماندليف، "وعلى هذا ففي كلا الحالتين لا يجد جدول ماندليف تفسيرا كافيا في نظر المبدأ الذي نسلم به، وهذا يثبت ضعف المذهب المادي"[4].

وبعد دحضه لمزاعم النظرية في ما يتعلق بالمادة الجامدة ينتقل للحديث في مسألة البحث في أصل المادة الحية، وكيف تطورت، يعود مالك بن نبي فيسلم بما جاءت به النظرية المادية عموما والجدلية المادية على وجه الخصوص، فإذا كانت المادة قد تشكلت وتطورت وفق ما قررته النظرية على فرض صحته، فإنه يلزم بعد النظام الذي وصلته المادة أن يتحول جزء منها إلى عنصر حيوي (البروتوبلازم)، الذي يواصل تطوره إلى أن يصل إلى الإنسان، وفق الفرض القائل بأن المادة تخلق نفسها، وهو الأمر الذي يلزم عنه المعادلة التالية:

مؤثرات حرارية ديناميكية + عوامل كيمائية = مادة حية ⟵ الإنسان[5].

لكن رغم كل هذا التسليم، والتجاوز، فإن هذه النظرية لم تستطع أن تثبت صحتها مجددا، وفي هذا يسجل مالك بن نبي جملة من العيوب عليها:

1– نفس المصدر، ص 80.

2– نفس المصدر، ص 80.

3– نفس المصدر، ص 81.

4– نفس المصدر، ص 82.

5– نفس المصدر، ص 83.

أولها وجود حتمية بيولوجية لا تستطيع العوامل المادية وحدها أن تبرهن عليها، وهو ما يفترض تدخل عوامل من خارج المادة[1].

وثانيها وجود الزوج الحيواني، الذي يعد شرطا للتوالد، داخل النوع الحيواني، ولا تستطيع هذه النظرية تفسيره[2].

وثالثها أنه حتى إذا سلمنا بظهور الرجل نتيجة حدث عرضي، فكيف يتكرر بالنسبة للمرأة، وإذا سلمنا بذلك أيضا فكيف يصادف هذا وضعا يوافق وظيفة التناسل بين المرأة والرجل[3].

ورابعا وأخيرا توجه الكائن الحي إلى التكيف أو تعديل وضعه، لا يمكن تفسيره بمبدأ القصور الذاتي الذي تخضع له المادة من وجهة النظر الآلية[4].

2: موقفه من المادية التاريخية:

حمل مالك بن نبي على المادية التاريخية، حملته على المادية الجدلية، إن لم يكن أكثر، لتعلقها بالجانب الاجتماعي حيث تكون الأفكار أكثر فتكا، ويتلخص نقد مالك بن نبي للماركسية في شقها المادي التاريخي في أربع نقاط أساسية:

أولها رفضه القول بأولوية المادة على الفكر، حيث يرى أن المادية التاريخية تنطلق من إيمانها بتأثير العامل المادي الاقتصادي على العامل الفكري في المجتمع، انطلاقا من قولها بتأثير البنية التحتية الاقتصادية على البنية الفوقية الفكرية. باعتبار أن "الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، ومعنى الوجود الاجتماعي هو الحياة المادية للمجتمع الذي هو نشاط الناس الإنتاجي والعلاقات الاقتصادية التي تنشأ بين الناس في عملية الإنتاج، والوعي الاجتماعي هو حياة الناس الفكرية، والأفكار والنظريات والآراء التي يسترشدون بها في نشاطهم العملي"[5].

يرفض مالك بن نبي التسليم بهذا الأمر، ويرى على نقيضه بأسبقية ما هو فكري على ما هو مادي في المجتمع، وهي أسبقية يمثل فيها الفكر السبب والواقع والنتيجة، فإذا كانت الحضارة بما تمثله من غاية أي حركة في التاريخ والتي هي "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن

1– نفس المصدر، ص 84.

2– نفس المصدر، ص 84

3– نفس المصدر، ص 84.

4– نفس المصدر، ص 85.

5– أسس الفلسفة الماركسية : قا آنا، سييف، تر: عبد الرّزاق الصافي، دار الفارابي، بيروت، دون تاريخ ط 4، ص 153.

يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره"[1]، يرى مالك بن نبي بأنها ما هي إلا نتاج فكرة، يقول: "إن حضارة ما، هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفع الذي تدخل به التاريخ"[2].

وكل تغير اقتصادي في المجتمع أو الحضارة، يسبقه تغير فكري، "فعندما نريد أن نضع أصل النمو الاقتصادي للحضارة الراهنة موضعه، لا يتعين أن نضع هذا الاختراع أو ذاك – من مثل الآلة البخارية والبوصلة وآلة الطباعة – باعتباره مصدراً لذلك الأصل، ولكن الأصل هو جميع الظروف التاريخية التي تخلقت بها بذور الأفكار"[3]. وفي هذا دلالة واضحة على انقلاب الرؤيا، إذ تصبح الأفكار بمثابة البنية التحتية، باعتبارها تهيئ المناخ الذي ينمو فيه المجتمع اقتصاديا، وهو ما يؤدي إلى القول بأن الوعي الاجتماعي هو الذي يصنع الوجود الاجتماعي.

والاقتصاد ذاته ما هو في حقيقته "سوى إسقاط البعد السياسي على نشاط إنساني معين"[4]. فالنظرية السياسية بمثابة المبدأ، والدافع، والموجه،... للنظرية الاقتصادية والنشاط الاقتصادي، "وعمليا يجب أن تسير النظرية الاقتصادية جنبا إلى جنب مع النظرية السياسية، كيما تحيل المبدأ النظري إلى قانون للعمل والنشاط، فتضمه بذلك إلى دوافعه وإلى نسقه وأسلوبه، والطريقة الوحيدة التي يصبح بها المبدأ أو الفكرة جزءا من التاريخ هي أن يتحول إلى عمل، إلى دافع عمل، إلى طاقة عملية، إلى إمكانية عمل"[5].

وهو ما ينطبق على الاقتصاد الاشتراكي، الذي هو ثمرة التنظير المركسي، والوعي الطبقي الذين سبقا في وجودهما الواقع الجديد، وهكذا كانت الاستخانوفية، وهي طريقة العمل المضاعف، نتيجة للظروف النفسية الجديدة، والبناء العقلي الجديد، وهذا على النقيض مما ذهبت إليه الماركسية[6].

1– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 42.

2– نفس المصدر، ص 41.

3– مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مصدر سابق، ص 39.

4– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 75.

5– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مصدر سابق، ص 19.

6– نفس المصدر، ص 19.

وأما النقطة الثانية في نقده للمادية التاريخية فتتعلق بقوله بقصور الجدل الماركسي المادي: حيث يعتمد الفكر الماركسي في تفسيره لحركة التاريخ فكرة الجدل[1]، التي استمدها من هيجل، حيث يقصد بها التعارض الذي يتكون من قضية ونقيضها ثم يأتي الاندماج والتركيب الذي هو غاية الحركة. وما يميز الطرح الماركسي هنا هو إعطاؤه بعدا اقتصاديا لهذه الحركية الاجتماعية في التاريخ، فميلاد المجتمع وشكل الحضارة الذي يتخذه ناشئان عن التعارض الاقتصادي[2].

وعلى عادة مالك بن نبي في مناقشة القضايا، فإنه ينطلق مسلما بالبعد الاقتصادي لهذه الحركية، ليرى حدود المجال الذي قد يصدق فيه، وبالتالي يكشف محدوديته. فهو يلاحظ وبتطبيقه للمقياس الاقتصادي، أن امتداد هذه الفكرة يقع في منطقة جغرافية تشمل الجزء الشمالي من خارطة العالم الاقتصادية، وبناءا على هذه الملاحظة فإنه يقرر قصور التفسير الماركسي المبني على المعطى الاقتصادي فحسب، حيث أن محدودية انتشارها الجغرافي يدل على ذلك، "أن انتشار الفكرة الشيوعية محدود داخل هذه الحدود الاقتصادية المطابقة لحدود جغرافية معينة، وأن التفكير الماركسي لم يجد وراء هذه الحدود المزدوجة ظروف تأقلمه، فهو بهذه الصورة لا يستطيع أن يقدم لنا تفسيراً معقولاً للمجالات التي لم ينتشر فيها على الخريطة"[3]، ويقصد مالك بن نبي هنا بهذه المجالات العالم الإسلامي خصوصا.

وأما النقطة الثالثة من نقده للمادية في شقها التاريخي فهي تتعلق بمحدودية التفسير الاقتصادي للعلاقات الاجتماعية، حيث يجد بأن الطرح الماركسي يعتمد في تفسيره للعلاقات بين الناس داخل المجتمع، أو ما يطلق عليه مالك بن نبي شبكة العلاقات الاجتماعية، التفسير الاقتصادي، فالنشاط المشترك يعتمد في قيامه على العلاقات الاقتصادية.

لكن مالك بن نبي يرى أن هذا التفسير يظل ناقصا بالنسبة إلينا، وغير قابل للتطبيق، وهو تفسير ناقص في كل الأحوال، إلا أن الماركسي لا يكتشف هذا، كونه يجد في تجربته الخاصة ما يكمله، ويمنحه فاعليته، "إن البرهان الماركسي صحيح، مؤكد لفاعليته في واقع الحياة العملية، لأنه مكمل في هذا الواقع بالروح الذي يحرك الأشخاص والأفكار والأشياء"[4].

1– جورج فليلهم فردريك هيجل، فيلسوف مثالي ألماني ولد في ألمانيا عام 1770م، وتوفي عام 1831م

2– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 22.

3– نفس المصدر، ص 22.

4– نفس المصدر، ص 35.

فلو كان العامل الاقتصادي وحده كافيا لإنجاح أي عملية تغيير، لنجح البترول في تحقيق القفزة التنموية في السعودية، أو في غيرها من البلاد العربية النفطية.

لذلك فالتغيير داخل شبكة العلاقات الاجتماعية إنما يعود إلى عنصر أساسي هو الروح، وهو ما ينطبق على الحالة الإسلامية، كما ينطبق على أي حالة بما فيها الحالة الماركسية، "وبهذه الطريقة نتناول التغيير في مجموعه حين نعبر عنه تعبيرا جذريا فنقول إن: شبكة العلاقات الاجتماعية تغيرت، فكانت هذه هي النتيجة الأولى الرئيسية لروح المجتمع"[1].

وبالتالي وعلى غرار الكائن الحي، الذي لا يتغير بفضل ما يقدم إليه من كميات من العناصر أو المادة، ولكن يحدث له ذلك نتيجة العلاقات الكائنة بين هذه العناصر، "كذلك الأمر في الحياة الاجتماعية: فإن التغيرات التي تتم فيها لا يصح أن تعزى ابتداء إلى المادة الاجتماعية أعني: الاقتصاد وكل ما يتصل بالعمل الحسي، وإنما تعزى إلى العلاقات التي تحول الشروط السابقة للظاهرة الاقتصادية ذاتها، حين توحد عناصرها في خلق حياة إنسانية منظمة، من أجل الاضطلاع ببعض الوظائف الاجتماعية، في نطاق العمل المشترك الذي يصنع التاريخ"[2].

ويختتم مالك بن نبي نقده للمادية التاريخية بهدمه لعنصر الحاجة، باعتباره مبدءا من مبادئ هذه المادية حيث يرى بأولوية الأخلاق على الحاجة:

وكنا قد رأينا أنه بينما تقوم الرأسمالية على المنفعة كمبدأ مطلق لها، إذ تشكل القيمة الأبرز فيها، فإن قوام الاشتراكية، والعنصر الدافع لها هو عنصر الحاجة، الذي يشكل الفكرة الدافعة في شبكة العلاقات الاجتماعية فيها، فإن مالك بن نبي يرفض هذا المبدأ، كقيمة تخضع لها البشرية، ويستبدلها بالفكرة الأخلاقية، باعتبار أن الإنسان ليس مجرد آلة تسيرها حتمية ما، ولكنه كائن يجري نشاطه في اتجاه غاية، وهو يعطي مثالا على ذلك من خلال علاقة الزواج باعتبارها علاقة غائية تحكمها الأخلاق، وليس الحاجة الملحة لحفظ النوع بالنسبة للبشرية، التي يستطيع مجرد اللقاء الجنسي دون الزواج أن يفي بها، فالزواج مثلا يعد علاقة اجتماعية جوهرية، وهو من الناحية التاريخية أول عقدة في شبكة العلاقات التي تتيح لمجتمع معين أن يؤدي نشاطه المشترك.

1– نفس المصدر، ص 35.

2– نفس المصدر، ص 36.

ومع ذلك فمن الواضح أنه لو كان أمر الإنسانية يجري تبعاً لحاجة النوع ومنفعته فحسب، فإن مجرد الاختلاط بين الرجل والمرأة ــ كما كانت الحال في العصر الجاهلي ــ يتفق كثيرا مع القواعد البيولوجية التي يخضع لها النوع، بيد أننا نجد أن كل مجتمع معاصر، بما في ذلك المجتمعات التي تخلع على نفسها صفة المدنية، لا يتم فيها اتحاد الجنسين إلا على أساس قيمة خلقية معينة، هي الزواج، الذي يبارك إتحادهما بإشهاره طبقاً لخطة دينية أو رمزية، وبهذا الإشهار يأخذ إتحاد الرجل والمرأة معناه الاجتماعي باعتباره عقدا يتفق، لا مع حاجة النوع، بل مع غاية المجتمع[1].

وقد توقع مالك بن نبي سقوط النظام الشيوعي، ورد ذلك إلى فتور العقيدة الماركسية، الذي يكون من أثره شل قدرتها على تصحيح سلبياتها، والتي من أهمها إلغاء الملكية الفردية أو ما يعتبره جوهر الطاقة الإنتاجية. هذا الفتور متوقع في المجتمع الاشتراكي كما هو شأن كل المجتمعات، لكن الأمر بالنسبة للمجتمع الاشتراكي يعود إلى فقدانها لعوامل الاستقرار النفسي، "ولا تستطيع الاستمرار إلا في حالة تغير متواصل وحركة ديناميكية مستمرة، مثل المجتمعات الشيوعية السابقة التي لم تستقر أوضاعها إلا في مرحلة نشوئها وتشييدها"[2].

1– نفس المصدر، ص 38.

2– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مصدر سابق، ص 45.

المبحث الثالث

موقف مالك بن نبي من الديمقراطية

تعتبر الديمقراطية انعكاس للتطورات التي حدثت في أوروبا، عصر النهضة، على إثر الحركة العَلمانية، والاتجاه الليبرالي، الذي أصبح مسيطرا في هذه الآونة.

والديمقراطية لغة هي لفظ مؤلف من لفظين يونانيين، أحدهما (ديموس) ومعناه الشعب، والآخر (كراتوس) ومعناه السيادة[1]، فتعني بالتالي سيادة الشعب.

أما اصطلاحا فتعرف بأنها: "أن يحكم الناس أنفسهم على أساس من الحرية والمساواة، لا تمييز بين الأفراد بسبب الأصل والجنس أو الدين أو اللغة"[2].

وتاريخيا تعتبر الديمقراطية اليونانية – التي بدأت مع إصلاحات (صولون) (640،558ق.م) في أثينا[3]– النواة الأولى للديمقراطية الحديثة التي نظر لها مفكرو أوروبا ما بعد عصر النهضة للوقوف ضد الملكية المطلقة، وهيمنة الكنيسة، هذا التنظير الذي شهد تطبيقاته بعد حرب الاستقلال في أمريكا (1775م)، والثورة الفرنسية (1789م) وغيرها من الثورات في أوروبا.

ويعتبر المبدأ الأساسي المتحكم في المسألة الديمقراطية، هو المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة والشرعية. وقد ارتبطت الديمقراطية الحديثة بالانتخابات كوسيلة لاختيار ممثلي الشعب، ومحاسبتهم.

ونتيجة تطورات نظرية وعملية شهده مفهوم الديمقراطية، والواقع الأوروبي، تفرعت الديمقراطية إلى نوعين أساسيين هما: الديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الشعبية.

فأما الديمقراطية الليبرالية فتعني أساسا تقديس الحرية الفردية، وبالتالي حرية التعبير، وما يتبعها من حرية الاختيار، دون النظر إلى الفروق الاجتماعية أو الطبقية، ويحصل الفرد فيها على قدم المساواة من الحماية القانونية.

وينتج عن هذه المبادئ النظرية جملة من المبادئ العملية والمتمثلة أساسا في:

1– جميل صليبا، مرجع سابق،ص 529.

2– برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر(دمشق، سوريا)، دار الفكر المعاصر(بيروت، لبنان)، 2000م، ط2 ص231

3– مسعود طيبي، الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين،دار هومة، 2007م، ص317.

أ : التعددية السياسية من خلال إنشاء أحزاب سياسية.

ب : احترام مبدأ الأغلبية دون تعسف سياسي ضد الأقلية.

ج : التداول على السلطة عبر احترام مبدأ الأغلبية.

د : الفصل بين السلطات (التنفيذية، والقضائية، والتشريعية) لضمان عدم تجميعها في يد شخص أو هيأة واحدة، وبالتالي ضمان حماية المجتمع والأفراد[1].

وأما الديمقراطية الشعبية فهي التي تستند إلى التنظير الماركسي، وتقوم على نقد الديمقراطية الليبرالية باعتبارها أداة البرجوازية في السيطرة والحفاظ على الملكية، "فابتعاد الديمقراطية السياسية عن النتائج الاقتصادية والاجتماعية لمبدأ حكم الأغلبية يؤدي إلى بروز تناقض قوي بين القلة المالكة والأكثرية المعدمة"[2]، فالديمقراطية حسبهم لا تكون حكم الأغلبية بمجرد الاقتراع أو المشاركة السياسية، بل تكون كذلك فعلا إذا كانت نتائجها على المستوى الاجتماعي والاقتصادي لصالح الأغلبية، ولذلك فهي ترى أن الخلل في فهم هذه النقطة هو ما يؤدي إلى ثورة طبقة العمال (البروليتاريا)، وبالتالي إقامة نظام الديمقراطية الشعبية.

وتقوم الديمقراطية الشعبية على مبدأ أساس هو المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، (فمن كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته)[3]. في تناقض صارخ مع مقتضيات المنطق والواقع الذي ينص على: (من كل حسب طاقته، ولكل حسب عمله).

وللديمقراطية الشعبية أنصار كثر في العالم العربي، من بينهم، محمد حسنين هيكل الذي يقول مدافعا عن الديمقراطية الشعبية: "يقال مثلا أيهما أقرب إلى جوهر الديمقراطية، أن تكون للفلاح قطعة يملكها، أو أن تكون له مجرد تذكرة انتخابية يستعملها في واقع الأمر نيابة عنه ذلك الإقطاعي مالك الأرض ؟. ويقال مثلا: وأيهما أقرب إلى جوهر الديمقراطية أن يجد العامل مكانا لابنه في الجامعة أو أن يقف في طابور أمام صندوق الانتخابات؟. لم يكن متصورا أن تكون هناك أغلبية ضد تحقيق الاستقلال أو ضد الإصلاح الزراعي، أو ضد إعلان الجمهورية، أو ضد بناء السد

1– ابراهيم لونيسي، التجربة الديمقراطية في الوطن العربي، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، (2003، 2004م)،ص 17.

2– الموسوعة السياسية، ج2، ص753.

3– نفس المرجع، ج3، ص543.

العالي، أو ضد مجانية التعليم، أو ضد مظلة التأمينات الاجتماعية، أو ضد بناء قاعدة صناعية صلبة، أو ضد إعادة التوازن الاجتماعي بقرارات يوليو الاشتراكية مثلا"[1].

يرى مالك بن نبي أن الديمقراطية تستمد مشروعيتها انطلاقا من المصداقية التي أصبحت تتمتع بها، إلى درجة أصبحت تستعمل في التعبير كتلخيص لمجمل مبادئ ومثل ودوافع الشعوب، "فلو أننا تصفحنا أي دستور تقوم عليه حياة أي شعب اليوم، فسوف نجد في الأسطر الأولى أن المبادئ التي يبغي الشعب إقرارها في حياته العامة، والمعاني التي يريد أن يسير على مقتضاها، والمثل التي تكون دوافعه الجماعية والفردية، تعبر عنها كلمة واحدة هي كلمة الديمقراطية"[2]، هذا بصورة عامة.

ولذلك استوجب الأمر البحث في مفهوم الديمقراطية، وللوصول إلى ذلك يتتبع مالك بن نبي منشأ كلمة ديمقراطية، فيجدها قد صيغت قبل عصر القيصر بريكليس، كون المؤرخ توسديد يذكرها على لسان هذا القيصر في أحد خطبه خمس قرون قبل الميلاد.

ولكون الثورة الفرنسية هي من أعادت بعث هذا المفهوم من جديد في عصرنا، وأعطته روحها، فإنه يتجه إلى القواميس الفرنسية لتعريفها حيث يجد "أن الكلمة مركبة من مفردتين يونانيتين، وتعني سلطة الشعب أو سلطة الجماهير، كما تعودنا أن نقول اليوم، أي بتعبير موجز سلطة الإنسان"[3].

إن هذا التعريف السابق يعني بالدرجة الأولى تقرير سلطة الإنسان، واستبعاد أي سلطة لله، أو الشرائع السماوية، وبالتالي استبعاد الأخلاق، وهو ما قررته الثورة الفرنسية عندما قالت: "لا نريد ربا ولا سيدا"[4].

إن هذه الصفة التي أطلق عليها في أوروبا (العَلمانية) تعني في عمومها سلطة الإنسان المطلقة في تقرير الأمور وفق معايير المصلحة، في استبعاد تام للأخلاق والروح، وهو ما انعكس على المستوى الواقعي عبر التاريخ في: الحروب، والاسترقاق، والاستعمار، فباسم الديمقراطية قامت روما باجتياح العالم القديم، وباسمها تم تقاسم العالم القديم والجديد بين فرنسا وانجلترا منشأ الديمقراطية الحديثة،

1– محمد حسنين هيكل، السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر(بيروت)، 1980، ط1، ص257.

2– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 208.

3– نفس المصدر، ص 67.

4– نفس المصدر، ص 68.

وإنشاء الكيان الصهيوني في قلب الأمة الإسلامية لتمزيقها، ودعم الديكتاتوريات في العالم العربي وغيره، للمحافظة على مصالحها في هذه البلاد.

ونظرا لهذا الالتباس في تطبيق الديمقراطية في الواقع الأوروبي، وفي سبيل فهم دقيق للديمقراطية، قام مالك بن نبي بوضع جملة من الشروط نقيس بها مدى نجاح تطبيق الديمقراطية في البلاد المختلفة وفي أوروبا على وجه الخصوص.

لكن وضع هذه الشروط لم يأت فقط استجابة لواقع تطبيق الديمقراطية في منشئها بأوروبا، بل يستوجبها أيضا اللبس الموجود في التعريف اللغوي السابق، كونه مرتبط بتقاليد الثورة الفرنسية التي يعد هذا المصطلح من إنتاجها اللغوي في عصرنا هذا. ويشترط في أي تعريف التجرد من أي مقياس سابق، وهو ما يقتضي النظر إليها من أعم وجوهها[1]. وعليه يقرر مالك بن نبي وجود ثلاثة وجوه يجب النظر منها إلى الديمقراطية:

"أ : الديمقراطية كشعور نحو الأنا.

ب : الديمقراطية كشعور نحو الآخرين.

ج : الديمقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية الضرورية لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد"[2].

و يبرر مالك بن نبي القول بأن هذه الأوجه الثلاثة تكون الشروط الذاتية والموضوعية للديمقراطية بقوله: "فهذه الوجوه الثلاثة، تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية والموضوعية، أي كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع"[3]. ويقصد مالك بن نبي بمقتضيات الديمقراطية الذاتية الشرطين الأول والثاني المتعلقين بالشعور الديمقراطي، كما يقصد بالمقتضى الموضوعي العدة التي يستند عليها من المجتمع، وهو الشرط الثالث.

1– نفس المصدر، ص 68.

2– نفس المصدر، ص 68.

3– نفس المصدر، ص 69.

الشروط الذاتية للديمقراطية:

فإذا بدأنا بالشروط الذاتية المتعلقة بالشعور الديمقراطي، نجد مالك بن نبي يبدأ بتعريف المقصود بالشعور الديمقراطي بقوله: "فهو بالمصطلح النفسي الحد الوسط بين طرفين، كل واحد منهما يمثل نقيضا بالنسبة للآخر، النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد، من ناحية أخرى"[1].

فيكون الحد الإيجابي من المعادلة هو تخلص الإنسان من رواسب العبودية في النفس ومن نزعات استعباد الآخرين، والسلبي هو الوقوع في أحد الأمرين[2].

ولإيضاح الأمر يعطينا مالك بن نبي مثالا عن كل حالة سلبية من حالات الشعور الديمقراطي: نافية الأنا أو نفسية العبد، ونافية الآخر أو نفسية المستعبِد، ومثال تتجلى فيه كلتا الحالتين.

فأما الأنموذج الأول فيتعلق بنفسية العبد: وهو الذي يظهر في قصة فيكتور هيجو (الرجل الذي يضحك) حيث يعطي أورسول إرشادات إلى جوبنلين "تنطق فيها روح العبد، حيث يقول أورسول لزميله: هناك سنة يتمسك بها الكبار، فإنهم لا يعملون شيئا، وسنة يتمسك بها الصغار، فإنهم لا يقولون شيئا: إن الفقير ليس له صديق إلا صديق واحد: الصمت، إنه لا يجوز له أن يتفوه إلا بكلمة واحدة: نعم، فالاعتراف والرضا هو كل حقه: نعم إلى القاضي، نعم إلى الملك"[3]، فهذه الإرشادات دلالة على إلغاء الذات، في نفي تام لها، وهي بذلك تكريس للعبودية في نفس الإنسان.

وأما الأنموذج الثاني فيتعلق بنفسية المستعبِد: ويعطي مالك بن نبي عن ذلك مثالا من القرآن الكريم، وهو عن الحوار الذي دار بين موسى وفرعون في صورة نافية للشعور الديمقراطي ممثلة في الاستعباد: "حيث يسأل الأول: ﴿ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى؟﴾

فيرد الثاني: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[4].

إننا نرى كم يعبر هذا السؤال عن نفسية الجبار المستبد، الذي يريد استعباد الخلق"[5].

1– نفس المصدر، ص 70.

2– يوسف حسين، نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الحديث، دار التنوير، 2004، ط1، ص 77.

3– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 72.

4 صورة طه، آية 49، 50.

5 – مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 72، 73.

وفي الأنموذج الثالث يقدم حالة مشتركة تتجسد فيها كلا الصورتين النافيتين للشعور الديمقراطي، ممثلة في قصة عن قيصر روسيا إسكندر الأكبر "وقد كان في ضيافته أمير من الغرب، فأراد القيصر أن يبرهن لضيفه عن مقدار سلطانه على رعيته، فأشار بإصبعه إلى جندي كان يقوم بدور حراسة بأحد ممرات الدوريات المشرفة على هاوية سحيقة، فبمجرد الإشارة ألقى الجندي بنفسه من ذلك العلو، كأنه آلة تحركت بالضغط على ذلك الزر"[1].

وفي هذا المشهد يتجسد كلا النافيتين للشعور الديمقراطي، صورة العبد، ممثلة في رمي الجندي لنفسه، وصورة المستعبد ممثلة في الإمبراطور الذي يسمح لنفسه بإزهاق روح لمجرد نزوة متجبرة.

ويخلص مالك بن نبي إلى أن الديمقراطية ليست تسليم سلطات بين حاكم ومحكوم، بل هي في تكوين الشعور والانفعالات، التي تعتبر الأساس لكل دستور، "وما الدستور في النهاية إلا النتيجة الشكلية للمشروع الديمقراطي عندما يصبح واقعا سياسيا...ولا يكون أي معنى لهذا النص إن لم تسبقه التقاليد والعادات التي أوحت به، أو بعبارة أخرى المسوغات التاريخية التي دلت على ضرورته"[2].

مواطن القصور الذاتية في الديمقراطية:

بعد هذا الاستعراض يمكننا تبيان مواطن القصور في الجوانب الذاتية للديمقراطية الغربية، الناتجة عن غياب الحواجز المانعة لظهور النزعات السلبية المنافية للشعور الديمقراطي والتي يمكن حصرها فيما يلي:

أ : إذا كانت الديمقراطية تمنح الإنسان الضمانات الاجتماعية فهي تتركه عرضة إما لمنافع معينة، وإما تحت ثقل دكتاتورية طبقية[3].

ب: قيام الديمقراطية على النظرة المادية البحتة القائمة إما على المنفعة، وذلك في المجتمعات الأوروبية الغربية، وإما على الحاجة، وذلك في المجتمعات الأوروبية الشرقية (سابقا)، وعدم إعطائها أي اعتبار للجوانب الروحية والأخلاقية، "فالإنسان الغربي لا يحمل بين جنبيه الشعور بتكريم الله له، ولا يشعر بوزن هذا التكريم في تقديره لنفسه وفي تقديره لغيره"[4].

1– نفس المصدر، ص 73.

2– نفس المصدر، ص 75.

3– نفس المصدر، ص 77.

4– يوسف حسين، مرجع سابق، ص 81.

ج: تشكل ظاهرتي العبودية في أثينا، والاستعمار في الغرب الحديث، تناقضا مع مبدأ الديمقراطية أو الشعور الديمقراطي في أوروبا، يوحي بأنه مجرد دستور مكتوب خال من أي روح.

إن النقاط السابقة توضح ذلك الخلل الكبير الموجود في الديمقراطية الأوروبية، كون الدوافع السلبية المنافية للشعور الديمقراطي لم تجد ما يبددها في نفسية الإنسان الغربي.

الضمانات الموضوعية للديمقراطية:

وأما عن الضمانات الموضوعية الاجتماعية التي توافق الشرط الثالث الذي وضعه مالك بن نبي لتكوين وتنمية الشعور الديمقراطي، فيرى مالك بن نبي أنه إذا كان الخلل قد وصل إلى الشعور الديمقراطي فلا بد أن مصدره هو الخلل في هذه الضمانات الاجتماعية والتي يمكن الحديث عنها من خلال النقاط التالية.

فأما أولها فهو القصور في تحقيق التكامل بين ما هو سياسي من الحقوق، وما هو اجتماعي، ويظهر ذلك في اقتصار الأيديولوجيتين الأوروبيتين الليبرالية والماركسية على نوع واحد من الضمانات، فإما ضمانات سياسية وإما ضمانات اجتماعية، دون أن تجعل أي منهما من أهدافها تحقيق الضمانات السياسية والاجتماعية معا في ذات الوقت، كون الإنسان بحاجة إلى كليهما معا، "ولكننا عندما نرصد هذه النماذج... نجد أنها تستهدف في أساسها إما منح الإنسان بعض الحقوق السياسية التي يتمتع بها المواطن في البلاد الغربية، وإما الضمانات الاجتماعية التي يتمتع بها الرفيق في البلاد الشرقية "[1]، وبالتالي فلا الثورة الفرنسية ضمنت حقوق المواطن الاجتماعية، بل تركته نهبا للمصالح الكبرى، ولا الثورة البلشفية ضمنت حقوق الرفيق السياسية، بل مارست عليه صنوف الدكتاتورية، وهي تمن عليه بما أعطته من حقوق في المجال الاجتماعي.

إننا نجد المصالح الكبرى في الغرب تعمل على مد نفوذها، والزيادة في مواردها المالية وأرباحها عبر أساليب تتناقض مع روح المساواة والعدل الذين نادت بهما الثورة الفرنسية، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن، وهو ما يحد من حرية الفرد، وتظهر هذه الأساليب في نقطتين اقتصاديتين أساسيتين:

يعتبر الربا أولهما والذي يعني أساسا المتاجرة في المال، ويسمح بتجميعه في أيد قليلة، مما يمنح هذه الفئة السلطة المطلقة على الاقتصاد، "إذ يتيح الربا السلطة التامة للاحتكار على التجارة،

1– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 77.

وللتكتل المالي على الصناعة بواسطة المصرف الذي يحقق تركيز رأس المال، أي سلطة المال إلى أكبر درجة ممكنة بالنسبة إلى إمكانيات عصر معين"[1]. لقد ولد هذا الأمر سلطة المال المطلقة، وهو ما ينعكس على المجتمع بالسوء، يظهر ذلك في أشكال الفوضى والأزمات الاجتماعية والاقتصادية المتولدة أساسا عن عدم القدرة على سداد الديون، وما يولده ذلك من ذل ومهانة على الأفراد، ينعكس في سلوكات سلبية قد يكون الانتحار والمخدرات بعض مظاهرها، وقد يؤدي الأمر إلى انهيار اقتصادي جزئي أو عام، وليس ببعيد عنا أزمة الرهن العقاري في أمريكا عام 2008 وما خلفته من أزمة اقتصادية عامة شملت العالم بأكمله.

وأما ثانيهما فالاحتكار ويقوم على أساس منع سلعة من النزول إلى السوق أو تقليل إنتاجها لرفع سعرها، وهو ما يؤدي إلى إفقار فئة كبير من المجتمع بنقل أموالها إلى جيوب البعض الذي يغتني جراء ذلك. ولم يكتف الإسلام بتحريم النوع الكبير من الاحتكار، بل تعداه إلى المستتر منه وهو الذي يقوم به الوسطاء، فكل "وسيط بين المنتج والمستهلك يخفي صورة الاحتكار الذي يكون المستهلك ضحيته، فالوسيط ضرب من الطفيلية في مجال الاقتصاد"[2].

إن نتائج ذلك وخيمة على المجتمع، وكان من نتائجها في بعض الأحيان نشوب اضطرابات اجتماعية، وثورات عنيفة.

وما نخرج به أن الديمقراطية الغربية " لم تكفل الشروط الموضوعية المتمثلة في الحقوق والحريات السياسية والضمانات الاجتماعية على الرغم من أنه منصوص في دساتيرها على ضرورة كفالتها"[3]، ويعود ذلك إلى كون الديمقراطية ليست مجرد تسليم سلطات إلى الشعب، أو التصريح بحقوق مدنية تنص على سيادته يتضمنها دستور، "بل هي تكوين شعور وانفعالات ومقاييس ذاتية واجتماعية تشكل في مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في ضمير شعب قبل أن ينص عليها أي دستور"[4].

1– نفس المصدر، ص 90.

2– نفس المصدر، ص 90.

3– يوسف حسين، مرجع سابق، ص 81.

4– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 87.

وكنتيجة عامة يمكن القول أن الديمقراطية الغربية لم تستطع أن ترسخ الشعور الديمقراطي في مواطنيها، لعدم قدرتها على الحد من تأثير الدوافع السلبية المنافية للشعور الديمقراطي، ولم تستطع أن توفر الشروط الموضوعية للديمقراطية، وهو ما يجعلنا نقر بفشلها.

استنتاجات

لم يكتفي مالك بن نبي في نقده للحركة الحديثة على مجرد النظر في مضمونها الفكري المباشر، بل تعداه إلى النظر في الأصول الاجتماعية والتاريخية لهذه الأفكار في العالم الغربي، والأسباب النفسية والعقدية لظهور هذه المذاهب، بالإضافة إلى الأثر الذي خلفته في الواقع. وهو الأمر الذي فتح المجال أمامه واسعا لتقديم موقف نقدي موضوعي حولها.

وأول ما توصل إليه مالك بن نبي هو الأصل الديني المسيحي لجميع التطورات الفكرية الحاصلة في الغرب بداية من عصر النهضة مثلما أسلفنا. فكلها إما أنها جاءت كأثر لتوجيه ديني مباشر أو غير مباشر، كالحركة الليبرالية والاستعمار، وإما أنها جاءت كردة فعل مناهضة له كالحركة العَلمانية أو الشيوعية.

لكن سرعان ما حدث الانفصام بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي في الحياة الغربية كنتيجة للتطور العلمي المذهل، الذي سجل انقلابا على القيم المسيحية، نتيجة عدم قدرة الضمير الغربي تمثله. وهو ما كان له آثار اجتماعية وخيمة داخل المجتمع الغربي، تمثلت في الفروق المادية الكبيرة بين ساكنيه، وتضييع حقوق كثير من الفآت المحرومة. وعلى المستوى الخارجي ظهر الاستعمار كنتيجة لحالة الجشع الغريزية التي انطلقت من عقالها بعد سقوط تأثير الكنيسة الأخلاقي.

أما على مستوى العالم الإسلامي الذي ابتلي بهذه الأفكار دون أن يكون له الاستعداد الكافي للتعامل معها، فقد لاحظ مالك بن نبي انخداع الطبقة المثقفة بها تحت تأثير عقدة النقص التي أصابت الضمير المسلم، حيث سعى إلى التعويض بتبني كل ما هو غربي، دون تمثل لهذه الأفكار لوجود فجوة نفسية بين الإنسان المسلم وريث عهد ما بعد الموحدين، وهذه الأفكار التي هي حصيلة مجتمع قطع شوطا في الحضارة.

لقد كان للعامل الاستعماري أثره المدمر على هذا العالم، وعلى الإنسان المسلم فهو "لا يظهر هنا في أسطورة تكف العالم الإسلامي عن التطور، وذهان يشله عن التغلب على مصاعبه النفسية والاجتماعية فحسب، بل يظهر أيضا في صورة محسَّة، وأعمال سالبة تهدف إلى طمس قيم الفرد، وإمكانيات تطوره"[1].

1– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 108.

الفصل الثالث

موقف مالك بن نبي من الحركة الإصلاحية

المباحث

- المبحث الأول: موقفه من مشروع محمد عبده.
- المبحث الثاني: موقفه من مشروع جمال الدين الأفغاني.
- المبحث الثالث: موقفه من مشروع جمعية العلماء المسلمين.
- المبحث الرابع: موقفه من مشروع الإخوان المسلمين.

الفصل الثالث

موقف مالك بن نبي من الحركة الإصلاحية

تمهيد:

أصيب العالم الإسلامي بنكبة كبيرة تلت سقوط دولة الموحدين، تمثلت في دخوله بشكل تام في حالة اللاحضارة، أي بداية الطور الثالث من عمر الحضارة، وهو طور الغريزة، بكل ما يعنيه هذا الطور من جمود وتخلف استمر قرون. ولم يكن ليوقظ الأمة من سباتها هذا إلا حركة قوية تزعزع كيانها، وتعيد فيه الروح من جديد ، وقد كان لها ذلك عبر ما ابتلاها به الله من استعمار، فإنسان أوروبا قام بدور (الديناميت)، وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين بهزة انتفض بعدها مستيقظا[1]، وقد كان من أثر ذلك ظهور التيار الإصلاحي الذي اشتعلت جذوته في الضمير المسلم منذ عصر (ابن تيمية)[2].

ومنذ الحركة الوهابية التي تعتبر باكورة الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي توالت الحركات في الظهور، حيث ظهر جملة من الإصلاحيين، كان على رأسهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وابن باديس، وحسن البنا.

وقد كان لكل واحد من هؤلاء أو لحركته خط وطريقة في الإصلاح تلتقي أو تختلف في كثير أو قليل عن باقي المصلحين أو الحركات الإصلاحية، وهو ما أدى إلى اختلاف موقف مالك بن نبي بالنسبة لكل واحد منهم.

وينطلق نقد مالك بن نبي لمشاريع الإصلاح من حالة العالم الإسلامي الذي ظل يراوح مكانه، رغم ما قامت به هذه المشاريع من جهود، خاصة إذا قارنا هذا العالم مع باقي العوالم التي شهدت ذات المعوقات والمؤثرات، لكنها حققت الكثير، بتجاوزها لحالة السكون والتخلف.

1 – مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، بيروت، 1986، ط1، ص 48.

2 – نفس المصدر، ص 49.

المبحث الأول

موقف مالك بن نبي من جمال الدين الأفغاني

يعد جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1879م) بحق أحد رموز الاتجاه الإسلامي المعاصر، إن لم يكن رأس هذا الاتجاه، وذلك لمفعول حركته التي أطلقها في القرن 19م، والتي كان لها مفعول السحر في جميع العالم الإسلامي، إلى درجة أطلق عليه البعض موقظ الشرق.

زاوج جمال الدين الأفغاني بين الثقافتين الشرقية الإسلامية والغربية، وهو ما مكنه من إدراك أسرار تفوق الغرب على الشرق، وكان لممارسته المبكرة للسياسة بتوليه لحكومة بلاده (أفغانستان) في عهد الأمير محمد أعظم، وتنقله المستمر في أرجاء العالم الإسلامي (الهند، مصر، إيران، الحجاز، تركيا)، وفي أرجاء العالم الغربي (فرنسا، بريطانيا)، تارة زائرا، وتارة مقيما، وتارة أخرى منفيا، كبير الأثر في إدراكه للمخاطر التي تجابه العالم الإسلامي، وفي وضعه لتصور حل مشكلة هذا العالم.

وعن مشروعه السياسي فإن فكرة (الجامعة الإسلامية) تعتبر على رأس هذا المشروع، وقد بذل في سبيل الدعوة إليها النفس والنفيس، وأوصل فكرتها إلى أكثر من أمير وملك من الفرس، والهند، والعرب، والعثمانيين. وقد جاء في معرض الدعوة لها ما يلي: "واعتصموا بحبال الرابطة الدينية، التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها التركي بالعربي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي... وقامت لهم مقام الرابطة النسبية"[1].

وقد قامت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية لدى جمال الدين الأفغاني على جملة من المبادئ هي:

1: اعتبار الوازع الديني عند المسلمين أساس مقاومتهم للاستعمار الغربي، وهو بهذا ينفي قدرة أي أيديولوجية شرقية أو غربية على ذلك، كما ينفي قدرة العصبية العرقية على القيام بذلك.

2: اعتبار الوحدة الإسلامية الطريق الوحيد لمقاومة الغزو الغربي، باعتبارهم أهل عقيدة واحدة، وهو ما يجعل منهم جسما واحدا، إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

1ـ محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، 1988م، ط2، ص119.

3: بعث الهمة في نفوس المسلمين لمقاومة الاستعمار الغربي فيقول: "ألا أيها النائمون تيقظوا ألا أيها الغافلون تنبهوا، يا أهل الشرف والمروءة والنخوة، ويا أولي الغيرة الدينية والحمية الإسلامية ارفعوا رؤوسكم... هذا وقت يتقرب فيه المؤمنون إلى ربهم بأفضل عمل شرعي"[1].

4: إدخال الإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية إلى الدول الإسلامية، إذ طالما ضلت هذه الدول تتمسك بالطرق البالية في تسيير شؤونها المختلفة، بدعوى مقاومة التغريب، والإسلام من ذلك براء، فإنها ستبقى على حالها.

وحول القيادة التي يجب أن تكون للمسلمين في مشروعه حول الجامعة الإسلامية، فإنه يسلم باستحالة وجود قائد واحد لها، ولكنه يدعو إلى أن يكون الإسلام هو رمز وحدتهم لما يحمله من قيم ومبادئ، فيقول: "... لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في جميع الأقطار الإسلامية شخصا واحدا، فإن هذا ربما كان عسيرا، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده، لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته، وبقاءه ببقائه، إلا أن هذا بعد كونه في تحقيقه، والدعوة إليه، أساسا لدينهم، تقضي به الضرورة، وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات"[2].

وهو في مشروعه هذا يجعل لعلماء الدين والشريعة الدور الريادي فيقول: "...ورجاؤنا أن أول صيحة تبعث إلى الوحدة، وتوقظ من الرقدة، تصدر عن أعلاهم مرتبة، وأقواهم شوكة، ولا نرتاب في أن العلماء العاملين سيكون لهم اليد الطولى في هذا العمل الشريف، والله يهدي من يشاء، ولله الأمر من قبل ومن بعد"[3].

وانطلاقا من مشروعه السياسي هذا فإنه يمكن القول بكل وضوح، بأن مرجعيته الأساسية هي الدين، ولذلك اعتبره كل دارسيه مشروعا سلفيا إصلاحيا، ذا مرجعية إسلامية خالصة. فهو بمشروعه حول الجامعة الإسلامية يقيم وحدة على أساس ديني، تذوب فيها كل العناصر الإسلامية والقوميات، فلا صوت إلا للإسلام، يقول: "وازع المسلمين في الحقيقة، شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميز بين جنس وجنس... وكل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهي ممقوتة على لسان

1– نفس المرجع، ص120.

2– محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، ج1، دار الأمة، الجزائر، 1999م، ط1، ص66.

3– نفس المرجع، ص66.

الشارع، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ)"[1].

وعن موقف مالك بن نبي من جمال الدين الأفغاني، فإنه يجعل منه ضمير الحركة الوهابية. فبعد أن يصدر حكمه عليها قائلا: "الوهابية تعني في نظري الفكرة الإسلامية الوحيدة التي تصلح بما فيها من طاقة متحركة، لتحرير العالم الإسلامي المنهار من عهد ما بعد خلافة بغداد"[2]. يرى مالك بن نبي أن هذه الحركة قد وجدت وبعد سقوط دولتها الأولى، الضمير الذي يعكسها في العالم الإسلامي الحديث، وبالتالي ينشر جوهر دعوتها ممثلا في (جمال الدين الأفغاني)، هذا المصلح الذي كانت كلمته "قد شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها، فأحيت مواتها، ثم ألقت وراءها بذورا لفكرة بسيطة: فكرة النهوض"[3].

ويقوم مالك بن نبي في البداية باستعراض أهم صفات الرجل ومنجزاته، حيث يصفه بأنه كان رجلا مثقفا، أغرت ثقافته شباب العالم الإسلامي إلى إتباعه، "لقد كان جمال الدين – إلى جانب أنه رجل فطرة — رجلا ذا ثقافة فريدة عدت فاتحة عهد (رجل الثقافة والعلم) في العالم الإسلامي الحديث"[4].

وأما عن أهم عامل شكل باعثا على حركته فهي ثورة (السيباي)، وهي ثورة قامت ضد الاحتلال البريطاني في الهند أواخر القرن التاسع عشر، وهو"الباعث الحقيقي الذي غرس في ضمير هذا الرجل إرادة إصلاح مجتمعه ...لقد شهد جمال الدين في هذه المأساة مشهد الإفلاس الروحي والمادي في العالم الإسلامي"[5]. وقد أعقب هذا ظهور (جامعة عليكرة) التي اعتبرها (جمال الدين الأفغاني) خيانة، وهو ما دفعه إلى الثورة على النظم البالية في العالم الإسلامي.

وتبعا لذلك فقد وضع (جمال الدين الأفغاني) نصب عينيه تحقيق هدفين:

أولهما: تقويض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك، وإعادة بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس الأخوة الإسلامية التي تمزقت في (صفين)، وبددتها النظم الاستعمارية.

1– محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دار الشرق الأوسط للنشر، دون تاريخ، ط1، ص349.

2– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، 165

3– مالك بن نبي، شروط النهضة،ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1969، ط3، ص27.

4– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص49.

5– نفس المصدر، ص51.

وثانيهما: مكافحة المذهب الطبيعي أو المادي (الدهري) الذي تبثه جامعة عليكرة وهو نابع من التأثير الغربي.

وبناء على هذا العرض الذي قام به مالك بن نبي لبواعث (جمال الدين الأفغاني) وجه له جملة من الانتقادات، وأول هذه الانتقادات انتقاد موقفه من جامعة عليكرة، حيث اعتبرها مالك بن نبي أنها كانت باعثا للحركة الإصلاحية الحديثة، وأن جدل الأفغاني لم يفد حتى في إعادة توجيهها، هذا التوجيه الذي تم في ما بعد[1].

وعن تقويض أنظمة الحكم، فيذكر مالك بن نبي معلقا على هذا المنهج أنه لن يؤتي أكله إلا إذا قام على أساس إصلاح إنسان ما بعد الموحدين، وتنقية أفكاره من العلل المميتة التي يعاني منها هذا الإنسان[2].

وفي هذا الإطار يعتبر مالك بن نبي أن هذا الرأي قد فشل في أن يؤدي إلى الثورة الضرورية، كون الثورة تهدف إلى خلق قيم اجتماعية جديدة صالحة لتغيير الإنسان، وهو ما لم يحدث نتيجة فشل جمال الدين الأفغاني في تشخيص الدافع لتلك الثورة، وذلك عندما أراد إقامتها على أساس (الأخوة) وهو عنوان لمعنى مجرد، أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات، على نقيض فكرة المؤاخاة التي لا يمكن لثورة إسلامية أن تقوم إلا عليها، كونها تقوم على فعل ديناميكي حركي، وهذه المؤاخاة هي التي قام عليها المجتمع الإسلامي الأول[3].

كما يحصي مالك بن نبي هفوات أخرى وقع فيها الأفغاني، تتمثل في نظرته الكمية للمشاكل، ومن ذلك نظرته إلى معادلة القوة بين الشعوب ومستعمريهم وإقامته لها على أساس الكم لا على أساس الكيف أو الأفكار، فهي في نظريته حول الحضارة تصور صبياني، ومنه اغتراره بعدد الهنود مقارنة بمستعمرهم البريطاني من حيث العدد حيث ينقل عنه قوله: "لو أن جميع الهنود يبصقون معا، لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب"[4]، وهي دلالة على غياب نظرة ثاقبة للأمور تنزلق نحو الشيئية ولا تزن المواضيع بميزان الأفكار.

1– نفس المصدر، ص50.

2 – نفس المصدر، ص51.

3 – نفس المصدر، ص52.

4 – مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص47.

كما خضع منطقه الإصلاحي إلى كثير من الانشغال بالجدل، ومعروف عن المجادل أنه لا يبحث عن الحقائق وإنما عن البراهين، وقد ينسى المجادل رسالته الحقيقية في رغبة حميمة لتحقيق انتصار وهمي، وهو ما حدث للأفغاني في جداله للطبيعيين، أو (أرنست رينان)[1].

وفي الأخير يخلص مالك بن نبي إلى أن الأفغاني وبسبب مزاجه الحاد فإنه لم يكن ذلك المفكر المتعمق في دراسة المشكلات لينضج حلولها.

لكن رغم كل ذلك فقد أنصفه عندما وصفه بكونه باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وبطلها الأسطوري في العصر الحديث[2].

ونخلص في الأخير إلى أن نقد مالك بن نبي لـ جمال الدين الأفغاني لا يمس جوهر دعوته، أو دوره الريادي، ولكن فقط طريقة نظره للمشكلات السياسية بتشييئه لها، أو بسقوطه في ذهان السهولة، وذلك مثلا في علاجه لمشكلة الهنود مع مستعمرهم بريطانيا، أو إغراقه في الجدل كوسيلة لحل المشكلات، بدلا عن وضع خطط عملية تنطلق من وصف متعمق للأمور، وذلك كفشله في تشخيص الدافع للثورة. والدليل على رياديته اعتبار مالك بن نبي إياه شاهدا صادقا، وحكما صارما[3] على مجتمعه الذي استكان لمصيره، فيكفي الأفغاني أنه كان موقض الشرق، وخير من أحس بهمومه، وعبر عنها، وحاول حلها، بمنطق (مالك بن أنس) "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها".

1 – مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص51.

2 – نفس المصدر، ص 51، 52.

3 – نفس المصدر ، ص 50.

المبحث الثاني

موقف مالك بن نبي من محمد عبده

يعتبر محمد عبده (1849 – 1905) من أكبر رجال الإصلاح في عصرنا هذا، وهو مصري من منطقة فلاحية، انتقل إلى الدراسة بالأزهر الشريف، فالتقى بجمال الدين الأفغاني، وتأثر به وبمنهجه الثوري في السياسة، ونال الشيخ شهادة العالمية سنة (1877)، فاشتغل في دار العلوم، ثم اشتغل في الصحافة، فكانت مدخله إلى عالم السياسة، إذ عمل بالأهرام (1876)، ثم الوقائع المصرية مع سعد زغلول.

اشترك في ثورة عرابي عام (1882)، حيث سجن ثلاثة أشهر، نفي بعدها إلى بيروت، ومنها إلى فرنسا بعد أن وجهت له دعوة من أستاذه (جمال الدين الأفغاني)، فكان اليد اليمنى لأستاذه في جمعية وجريدة (العروة الوثقى). لكن سرعان ما وقعت القطيعة بين الرجلين في المنهج الواجب إتباعه في الإصلاح والسياسة، إذ اختار الشيخ (محمد عبده) لنفسه الطريق التدرجي التربوي الإصلاحي، كبديل للطريق المباشر الثوري الذي اعتمده أستاذه (جمال الدين الأفغاني)، فيقول منتقدا شيخه، ومبررا الطريق الذي سلكه هو: "إني لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء، عليه يبنى كل شيء، إن السيد (جمال الدين) كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة..."[1].

ومما سبق نستنتج أن الشيخ (محمد عبده) قد مر في قناعاته بمرحلتيين: مرحلة ارتبط فيها تصوره للأمور في مجال السياسة والإصلاح، بتصور السيد (جمال الدين الأفغاني)، هذا التصور الذي تكون فيه الثورة أهم سماته، والطريق المباشر لتحقيق الغرض السياسي السبيل الأمثل لسلوكه، والتي ترى أن التغيير يتحقق من الأعلى، أي بدعوة الحكام والقادة، ولا تبدأ من القاعدة أو الشعب والأمة، فالناس على دين ملوكهم، وما دام الأمر كذلك فوجب الانطلاق من دعوة هؤلاء وإرشادهم.

1– الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، 1993م، ط1، ص 807.

لكن سرعان ما نقض محمد عبده هذا المنهج، بعد أن حنكته التجارب، خاصة مع فشل ثورة عرابي عام 1882، وما خلفه هذا الفشل من نتائج كارثية، كان أبرزها التدخل المباشر لبريطانيا في إدارة شؤون مصر، وكذا للفشل الذريع الذي لاقته محاولات أستاذه (جمال الدين الأفغاني) في استمالة الحكام إلى خطه السياسي، وفشل فكرته عن (الجامعة الإسلامية) بل وتحريفها عن أغراضها السامية، إلى أغراض تهدف إلى التمكين لنظام (عبد الحميد الثاني) وتثبيت أركانه[1].

وفي هذه المرحلة الثانية إتجه الشيخ خاصة إلى إصلاح طرق التربية ومناهجها القديمة، والمتميزة خصوصا بالتلقين، حيث دعا إلى استبدالها بطرق حديثة استقاها من رحلته إلى أوروبا، هذه الطرق التي تفتح الباب للحوار والنقاش، وتخرج بالفكر من النمطية والتقليد، ولتنفيذ ذلك وجب إصلاح المؤسسات التربوية، باستبعاد وسائل التسيير القديمة بالوسائل الحديثة، وعلى رأس هذه المؤسسات (الأزهر الشريف).

كما كان لإصلاح الفكر الإسلامي جانب كبير من اهتمامه في هذه المرحلة، حيث حاول الشيخ "...أن يضع في إطار إسلامي مفاهيم علمانية استمدها من الفكر الغربي، معتبرا أنها وليدة تطورات شملت جميع مناحي الحياة في عصره، وأصبحت حقائق تفرض نفسها على كل المجتمعات الإنسانية"[2].

كما دعا الشيخ إلى إصلاح العقيدة الإسلامية وتحريرها مما علق بها من عقائد وأفكار وتصورات ضالة، وقام بإعادة صياغتها من جديد في كتابه (رسالة التوحيد)، حيث استعمل منهج علم الكلام كأداة للدفاع عن العقيدة، مبتعدا عن الكلام عن المشكلات القديمة، مؤثرا عنها ما رآه مستجدا من المشكلات، وأبرزها مشكلة التقليد، وفي هذا يقول في كتابه (التوحيد): "التاثت قلوب الجمهور من الخاصة بمرض التقليد، فهم يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل، فإن جاءهم بما يخالف ما اعتقدوه نبذوه،... فأكثرهم يعتقد فيستدل، وقلما تجد بينهم من يستدل فيعتقد"[3].

وأما في الجانب السياسي، فهو يدعو إلى ربط السياسة بالدين كدليل على توجهه الإسلامي الإصلاحي، وكدليل على ذلك مناداته لربط إصلاح الخلافة بإقامتها على الجانب الروحي إذ

1– محمد طهاري، مرجع سابق، ج1، ص140.

2– ظاهر محمد كامل ، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، دار البيروني، 1994م، ط1، ص161.

3– علي المحافظة، مرجع سابق، ص82.

يقول: "إن ما يحتاجه الكيان السياسي الإسلامي ليس مجرد الإصلاحات، وإنما الإصلاح الديني الصحيح. أما الخلافة فلا بد من إعادة إقامتها على أساس روحي أكبر، إن الممارسة الشرعية لسلطة الخلافة تتيح حافزا للتقدم الثقافي... ولا شك أن الأمر يتطلب أساسا سياسيا جديدا على وجه الاستعجال، من أجل الحاجة الروحية للمسلمين"[1].

وكان من أهم الأمور السياسية التي نادى بها الإمام، واشترك في ذلك مع أستاذه جمال الدين الأفغاني، ضرورة قيام الجامعة الإسلامية التي تضم تحتها الشعوب الإسلامية في ظل حكم خليفة واحد تجتمع لديه السلطتان الدينية والسياسة معا، وبهذا يعود للمسلمين ازدهارهم وقوتهم، وذلك شريطة أن يأخذ الحاكم أو الخلفية بأسلوب الحكم الحديث[2].

وكنتيجة لما سبق فإنه بكل بساطة يمكن استنتاج الطابع الإصلاحي الإسلامي لفكر (محمد عبده) عموما وللشق السياسي منه خصوصا، وإن كانت دعوته قد تميزت عموما بثلاثة أمورهي:

1: أولوية ما هو تربوي على ما هو سياسي، باعتبار أن التربية هي الأرضية التي تقوم عليها السياسة، إذ تمدها برجالها، وأدواتها الضرورية من وعي ومعرفة، وهذه القناعة توصل إليها ابتداء من المرحلة الثانية، أي بعد انفصاله عن أستاذه (جمال الدين الأفغاني).

2: نمط المرحلية في تحقيق الإصلاح، وهو كما رأينا قد نادى بضرورة إعداد الأمة لتقبل فكرة الإصلاح، وإعداد الكوادر لذلك.

3: دعوته إلى الاستفادة من الغرب في مناهجه وإصلاحاته، وإدخال مفاهيم عَلمانية ما لم يتعارض ذلك مع نصوص الإسلام وأحكامه الثابتة، ووفق الحاجة إليها عند المسلمين، كالمجالس النيابية، والأحزاب السياسية، وإن لم يدعوا لها صراحة باللفظ، لكن يمكن استنتاجها من طبيعة فكره عموما، ومن دعوته السابقة إلى إدخال مفاهيم عَلمانية.

وينطلق مالك بن نبي في نقده للشيخ محمد عبده بالمقارنة بينه وبين أستاذه جمال الدين الأفغاني فيرجع الاختلاف بينهما في نظرتهما لطرق الإصلاح إلى اختلاف الاستعدادات لدى الرجلين والتي زودتهما به بيئتان جغرافيتان واجتماعيتان مختلفتان اختلافا جذريا، فبينما عملت البيئة الجبلية

1– محمد عبده، مرجع سابق، ص867.

2– محمد عبده، مرجع سابق، ص867.

القبلية[1] دورا جوهريا في صقل وبناء شخصية جمال الدين الأفغاني، فإن عوامل مختلفة عملت على تشكيل شخصية (محمد عبده) وتحديد توجهه الإصلاحي والسياسي، يمكن إجمالها في عاملين رئيسيين:

أما العامل الأول فيتمثل في البيئة المصرية الزراعية، فـ"مصر منذ عهود سحيقة أمة زراعية مرتبطة بالأرض، أي أنها كانت على طول التاريخ مجتمعا يتكون فيه الفرد وسط جماعة، فهو بذلك مزود بغريزة الحياة الاجتماعية"[2].

وأما العامل الثاني فيتمثل في الأزهر الشريف ودوره العظيم في المحافظة على الروح الدينية في الوسط المصري فـ"الأزهر من ناحية أخرى كان يمد الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها، محافظة على أصولها"[3].

ويعتبر محمد عبده أول من أدرك طبيعة المأساة الإسلامية، حيث صنفها بوصفها مشكلة اجتماعية، وليست سياسية، فكان بحق أستاذ تلك المدرسة[4].

وانطلاقا من منظوره الاجتماعي للمشكلة، فقد رأى بأن بداية حل أية مشكلة اجتماعية إنما تبدأ بالفرد، فلكي يتحقق الإصلاح، لابد أن يبدأ خطوته الأولى من الفرد، وقد استمد الشيخ هذه الفكرة من كتاب الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[5]. وحسب مالك بن نبي فقد وفق الشيخ في نظرته هذه، حيث أصبحت هذه الآية شعارا للحركة الإصلاحية عموما وخاصة في شمال إفريقيا.

لكن وإن كان الشيخ قد وفق في اختياره لمبدأ التغيير إلا أنه أخفق في التعرُّف على حقيقته أو بكلمة أدق كيفية التغيير، حيث وبتأثير من عقل الشيخ الأصولي، رأى أنه من الضروري إصلاح (علم الكلام) كوسيلة لتغيير النفس[6]. وكانت هذه الفكرة هي التي خصها مالك بن نبي بالنقد لخطورتها في توجيه العقل المسلم.

---

1 – مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق ، ص 53.

2 – نفس المصدر ، ص 52.

3– نفس المصدر ، ص 52.

4– نفس المصدر ، ص 52.

5– سورة الرعد، آية 11.

6– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 51.

ويسجل مالك بن نبي هنا جملة من النقاط: أولها أن علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم لم يتخل مطلقا في تاريخه عن عقيدته حتى في عهد ما بعد الموحدين، لكن فقدَ تواصله بها بشكل تشع فيه فتترك أثرها فيه اجتماعيا فيقول: "لكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية"[1]، وهو ما يعني فقدانها تأثيرها الاجتماعي، والحل لهذا المشكل ليس في تعليم المسلم عقيدة هو يمتلكها، ولكن الحل في أن نرد لهذه العقيدة فاعليتها، كأن نشعره بجود الله، بدلا من أن نبرهن له على وجوده.

كما أن تغيير ما بالنفس يعني منحها القدرة على تجاوز وضعها المألوف، والذي يبتعد عن اختصاص علم الكلام، ويتصل بعلم يقترح له مالك بن نبي اسم (تجديد الصلة بالله).

ويلاحظ مالك بن نبي أيضا في هذا الخصوص، الطابع الجدلي لعلم الكلام، وهو ما من شأنه أن يفسد الحقيقة السلفية في عقول القائمين عليها، لكون "علم الكلام لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدين، لأن المؤمن لا يفيد شيئا من مدرسة تعلمه مسألة وجود الله فحسب، دون أن تلقنه مبادئ الرجوع للسلف"[2].

ويضيف مالك بن نبي لسلبية الاهتمام بعلم الكلام من طرف الشيخ سلبيات أخرى تتمثل في:

1: عقدة التسامي: وتتمثل في صورة مقاومة لضغط الأفكار الغربية، حيث كان عمل الشيخ في ميدان العقيدة تعبيرا عن نزعة المديح اقتضته هذه النزعة.

2: النزعة الذرية: حيث يتم تجزئة المشكلات كل على حدة، كتناول مشكلة التربية، أو تجديد علم الكلام، دون ربطها بإطار كلي شمولي، وهو ما أفقدها النظرة الكلية الجوهرية للمشكلات.

3: الحرفية في الثقافة: وهو ما يعني الافتتان بالكلمات على حساب مضامينها، وهذا راجع لكون أن "للكلمات العربية وقعا وجاذبية لا تقاوم على عقل إنسان ما بعد الموحدين"[3]، ولهذا السبب "أفرغت هذه الكلمات من مضامينها، بحيث لا تنبئ عن عمل أو نشاط ...فيفتقد الكلام قدسيته، وعلاقته الجدلية مع الفكر و العمل"[4].

1– نفس المصدر ، ص 55 .

2– نفس المصدر ، ص 56.

3– نفس المصدر ، ص 59.

4– عبد اللطيف عبادة، مناهج الحركات المعاصرة في التغيير . نقد وتقويم انطلاقا من فكر مالك بن نبي، مجلة الموافقات، 1994م، العدد3، ص 315.

لكن رغم هذه النقائص المتعلقة بتقصيره في تشخيص الداء وهو ما أدى إلى استمرار فقدان الفاعلية في العالم الإسلامي، إلا أن مالك بن نبي يعيد للشيخ الفضل في جزء كبير مما حققه هذا العالم.

فمالك بن نبي يرى أن "علم الكلام كان في الحقيقة أول جهد بذله الفكر الإسلامي، للتخلص من نومه المزمن"[1].

كما يرجع للشيخ الفضل في إدخاله الثقافة الغربية في إعادة تنظيم جامعته الكبرى، وفي كتاباته، وبالتالي إتاحتها للعالم الإسلامي للتعرف عليها[2].

وفي الأخير فإن مالك بن نبي يقر بالأثر الكبير الذي تركه منهج (محمد عبده) في العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، حيث وصل صدى تأثيره إلى الجزائر، وهو ما ظهر في (جمعية العلماء المسلمين).

وعلى العموم فإن كان مالك بن نبي قد سجل إخفاق (محمد عبده) في تشخيصه للداء الذي أصاب العالم الإسلامي، فإنه يرجع له الفضل في أغلب ما تحقق لهذا العالم، يقول: "ومع ذلك، فإن جزءا كبيرا مما حققه العالم الإسلامي، وما قدره، راجع إلى مجهود الشيخ عبده ومدرسته..."[3].

ومن بين ما تحقق في العالم الإسلامي وعلى المستوى السياسي كنتيجة للعمل الذي قام به الشيخ حسب مالك بن نبي أمرين:

أولهما إدخال البعد الاجتماعي في تشخيص المشكلة الإسلامية، أخرج السياسة باعتبارها جزءا من العالم الثقافي من إطار الفردية، الذي أفقدها تأثيرها إلى البعد الاجتماعي الذي تضمن به امتدادها وانتشارها.

وأما العنصر الثاني فهو المرحلية، والذي تجلى في الانطلاق من الفرد إلى المجتمع وفق المنهج الذي رسمه القرآن في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[4]، وذلك لإعداد الطاقات القادرة على إحداث التغيير قبل مزاولة فعل التغيير، وهو ما أفادت منه الحركات المختلفة وطبقته، مثل جمعية العلماء المسلمين، وحركة الإخوان المسلمين.

1– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

2– نفس المصدر ، ص 58.

3– نفس المصدر ، ص 55.

4– سورة الرعد، آية 11.

المبحث الثالث

موقفه من جمعية العلماء المسلمين

علينا قبل الحديث عن جمعية العلماء المسلمين، الحديث عن النتائج الكارثية التي خلفتها سياسة القهر والتجهيل التي مارستها فرنسا في الجزائر، من أجل طمس معالم الهوية الجزائرية، وثقافة هذا الشعب عامة وعقيدته ولغته خاصة. ويمكننا هنا الاستشهاد على ذلك بمقولة المدعو (بولار) باعتباره شاهدا على هذا حيث يقول: "لقد أشاع دخول الفرنسيين في الأوساط الأدبية والعلمية، اضطرابا شديدا، فهجر معظم الأساتذة الأفذاذ مراكزهم في الجزائر هاربين من الاستعمار. ولقد كان يقدر عدد الطلاب قبل 1830 بمائة وخمسين ألف طالب أو يزيدون ..."[1].

وكان لكل هذا أثره المدمر على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للشعب الجزائري، تمثلت أهم مظاهره في حالة اليأس والقنوط التي انتابت الشعب الجزائري، وهي الوضعية التي تركت الشاعر (محمد الأمين العمودي) يقول: "أما حياتي فحياة كل مسلم جزائري، حياة بلا غاية ولا أمل، من لا يأسف على أمسه ولا يغبط بيومه، ولا يثق في غده..."[2].

لم يكن ليمر الحال للأبد هكذا بالنسبة للشعب الجزائري، إذ سرعان ما استشرى فيه نشاط محموم، كان لهذه الأوضاع المزرية، وسياسة التجهيل والتفقير الذين مارستهم فرنسا، دافع لذلك، دون أن يكون السبب الرئيس، إذ كانت القيم الذاتية العقدية والدينية والتاريخية السبب الأهم في هذا، فانبرى جملة من رجال الإصلاح لدفع الغبن عن هذه الأمة، من أمثال (عبد القادر المجاوي) (1848 – 1913)، وهو العالم الإصلاحي الذي تخرج على يده (حمدان الونيسي) (1856 – 1920) أستاذ الإمام (عبد الحميد بن باديس)، و(أبو القاسم الحفناوي) (1852 – 1942) صاحب الكتاب الشهير (تعريف الخلف برجال السلف)، والشيخ (مصطفى بن خوجة) (1865 – 1915)، والشيخ (عبد الحليم بن سماية) (1866 – 1933)، وهو من أهم رواد التيار الإصلاحي[3]، وغير هؤلاء كثير، كان لهم جميعا دور كبير في التمهيد لظهور جمعية العلماء المسلمين وحركتها التي كان لعملها الدور الفاعل في تحرير الجزائر والعودة بها إلى الحاضنة العربية والإسلامية.

1– محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، ج3، دار الأمة، 1999م، ط1، ص6.

2– نفس المرجع،ص8.

3– عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، مكتبة الفلاح، دون تاريخ، ط1، ص200.

لكن لم تكن للعوامل الداخلية الأثر الوحيد في هذا، إذ كان للتأثيرات المشرقية بدورها دور على جانب كبير من الأهمية، إذ كان لهذه التأثير عدة منافذ إلى الجزائر، قد يكون أهمها الحج، وطلب العلم، ودخول بعض كتب ومجلات هذه الحركة إلى الجزائر رغم الإغلاق الشديد الذي كانت تمارسه فرنسا، وفي هذا الإطار يمكن الحديث عن تأثير الحركة الوهابية، وأختها في الاتجاه السلفي الحركة السنوسية، وكذا تأثيرات (جمال الدين الأفغاني)، و(محمد عبده)، و(رشيد رضا).

ويبدو جليا مما تقدم أن رائد (جمعية العلماء المسلمين) هو الإمام (عبد الحميد بن باديس)، فهو من صبغها بصبغته الخاصة، إذ صارت تعرف به، ويعرف بها، ويكفي أن نتعرف على موقفه من أي قضية، حتى نتعرف على موقفها.

ولد (عبد الحميد بن محمد بن المصطفى بن مكي بن باديس) في ربيع الثاني (1307هـ)، 4 ديسمبر (1889م) في قسنطينة من عائلة غنية ومعروفة، درس مبادئ اللغة على يد الشيخ (حمدان الونيسي) (1856 – 1920م)، وحفظ القرآن على يد الشيخ (محمد المداسي)، والتحق بجامع الزيتونة سنة (1908)، حيث كان أهم مدرسيه والذين تأثر بهم سواء في مجال العلم أو الإصلاح، (محمد الطاهر بن عاشور)، (ومحمد النخلي)، (والبشير صفر)[1].

وعاد إلى الجزائر بعد أن أكمل دراسته بالزيتونة حيث قام بالتدريس سنة (1912م)، لكنه سرعان ما اتجه للحجاز لأداء مناسك الحج، إذ قرر الاستقرار هناك، لولا نصيحة الشيخ (حسين أحمد الهندي)، الذي نصحه بالعودة إلى الجزائر لمزاولة الإصلاح، ثم كان اللقاء الأول مع (البشير الإبراهيمي)، حيث تعاهدا على العمل معا في مجال الإصلاح بعد العودة إلى الجزائر، وفي طريقه إلى العودة إلى الجزائر في (1914م) مر بالشام ومصر، واتصل بعلمائهم، واطلع على مناهج الأزهر في التدريس، وعند عودته ظل يمارس الدعوة والإصلاح والتدريس عبر المساجد والجرائد والمجلات إلى أن أسس ورفاقه (جمعية العلماء المسلمين) سنة 1931م، إذ اختير رئيسا لها، وظل مواصلا لنشاطه الإصلاحي هذا في ميادين العلم والثقافة والنشاطات الاجتماعية والسياسية إلى أن وافته المنية في 8 ربيع الأول 1359هـ، الموافق لـ 16نيسان 1940م. ولم يترك الشيخ أي كتاب مطبوع، وإنما اجتهد تلميذه (محمد الصالح رمضان) فجمع دروسه في التفسير، والحديث، والنحو، والعقيدة،

1– مولود عويمر، أعلام وقضايا في التاريخ الإسلامي المعاصر دار الخلدونية، 2007م، ط1، ص91.

وتاريخ الصحابة، وقام بطبعها في كتب. كما قام د/ عمار طالبي بجمع قدر كبير من آثاره، وطبعها في عام 1968م.

والمشروع الذي جاءت به جمعية علماء المسلمين مشروع نهضوي شامل، يستمد مشروعيته من أصالة الشعب الجزائري الإسلامية كدليل هوية، ويأخذ بوسائل العصر. وتأخذ السياسة في هذا المشروع الشامل مكانا مرموقا، وهي تصطبغ به في اتجاهها، وأهدافها، وفي هذا يقول ابن باديس بعبارة واضحة تبين اتجاه الجمعية، وترسم أهدافها: "إننا نريد نهضة شعبية قوية، تتجلى على إثرها شخصية الشعب الجزائري، وتكشف مجد الماضي بما ينير لهذه الشخصية طريق الحياة، لا أقوال مكررة عن سياسة انتخابية يديرها الاستعمار، إدارة تزيد في تمكينه من غير أن يشعر بذلك أحد ممن راضهم عليها وسخرهم لخدمتها. ونريد انقلابا جزائريا يرتكز على إعداد نشء صالح، تتمثل فيه عنصرية الجدود، فينهض نهضة إسلامية عربية تأخذ من عظمة الماضي، ويقظة الحاضر، وما يعصمها من الزلل والانحراف..."[1].

وهي في سبيل تحقيق أهدافها قد اتخذت أسلوبا وسياسة مرحلية فـ"التزام سياسة المرحلية والتدرج في تغيير مجتمع ما من وضع سيئ إلى وضع أفضل، شرط ضروري لنجاح عملية التغيير"[2].

ووفق هذه المنهجية فقد مرت الجمعية بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: حيث ابتدأ الإمام أولا بتكوين الإطارات وتهيئة الأرضية الملائمة لمزاولة مشروعها الحضاري، دون إحداث أي صراع مع الاستعمار أو الطرق الصوفية، واستمر في ذلك قرابة العشر سنوات (1913 – 1923).

المرحلة الثانية: وهي التي جاهر فيها بعدائه للطرقية باعتبارها تشد الشعب الجزائري إلى الوراء بقيود الشعوذة والدجل والخرافات، "وقد ارتأى ابن باديس أن يبدأ بالجبهة الداخلية فيزيح الطرقية من طريق حركة الإصلاح ليتخلص الإنسان الجزائري من بلائها ويستعد لمواجهة العدو الأكبر"[3].

وفي المرحلة الثالثة: تم تأسيس جمعية علماء المسلمين كإطار رسمي يحتضن العمل الإصلاحي، التربوي والخيري والسياسي.

1– محمد طهاري، مرجع سابق.

2– محمد زرمان، جمعية العلماء الخطاب والقراءة، دار الإعلام، 2006م، ط1، ص90.

3– نفس المرجع، ص94.

ويعتبر أهم حدث سياسي شاركت فيه (جمعية علماء المسلمين) المؤتمر الإسلامي الجزائري، مع جملة الأحزاب الوطنية في 7 جوان 1936م، والذي تقدم بجملة من المطالب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد كانت لهذه المشاركة ردود فعل سلبية لدى كثير من رجال الإصلاح، ومن بينهم (مالك بن نبي)، وكتب الشيخ (البشير الإبراهيمي) (1889 – 1965م) في جريدة البصائر في العدد 67، يصف هذا المؤتمر ويرد على معارضيه، فقال ما يلي: "ولد المؤتمر الإسلامي الجزائري، كامل البنية لا نقص فيه، إلا في العرضيات، وإن زعم الجاهلون أنه ينطوي على نقائص، فما ذلك إلا لنقص في عقولهم، أو مرض في نفوسهم..."[1].

موقف مالك بن نبي من جمعية العلماء المسلمين:

أشاد مالك بن نبي بجمال الدين الأفغاني فوصفه بباعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وبطلها الأسطوري في العصر الحديث[2]، ونتيجة لدوره هذا فقد كان لزاما أن يرتبط به كل عمل إصلاحي في ربوع العالم الإسلامي، وهو ما يصدقه التاريخ في الجزائر حسب مالك بن نبي الذي يربط بين الحركة الإصلاحية فيها وبين هذا الرجل فيقول: "فكأنما هذه الأصوات استمدت من صوت جمال الدين قوتها الباعثة، بل كأنها صدى لصوته البعيد"[3].

ونتيجة لهذه الصلة فقد مضى مالك يقدم ملاحظاته عن الحركة الإصلاحية باعتبارها الدواء والبلسم الذي يحتاجه جسم الأمة المريض، ولذلك ما فتئ يصفها بأجمل الأوصاف، ويطنب في مدح روادها، وفي هذا السياق نجده يصف انطلاقتها في الجزائر، ودور رائدها ابن باديس فيقول: "ولكن شعاع الفجر قد بدأ ينساب بين نجوم الليل، من قمة الجبل، فلم يلبث أن محت آياته الظلمة من سماء الجزائر. فحوالي عام 1922، بدأت في الأرض هيمنة وحركة، وكان ذلك إعلانا لنهار جديد، وبعثا لحياة جديدة...، لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات ابن باديس"[4].

وفي تقويمه للجمعية فقد قسم مسيرتها إلى مرحلتين أساسيتين:

1– نفس المرجع، ص135.

2– نفس المصدر ، ص 51، 52.

3– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص30.

4– نفس المصدر، ص30.

المرحلة الأولى:

وتبدأ منذ البدايات الأولى للعمل الإصلاحي، وتنتهي مع المؤتمر الإسلامي. وقد نالت هذه المرحلة إشادة كبيرة من طرفه، حيث جسدت فيها الحركة المبدأ الأساسي للحركة الإصلاحية المتمثل في أولوية التغيير النفسي أو الفردي على التغيير الجماعي باعتباره "الشرط الجوهري لكل تحول اجتماعي رشيد"[1]، وهو ما يعني مركزية الإنسان في عملية التغيير، وذلك مصداقا لقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)[2]. وهي المرحلة التي بلغ فيها الإصلاح أوج عطائه، وحقق فيها أكبر نجاحاته على المستوى الفردي والاجتماعي، حيث تعتبر "القمة التي بلغها روح الكفاح و الإصلاح الاجتماعي"[3].

المرحلة الثانية:

وهي التي تبدأ مع المؤتمر الإسلامي سنة 1936 وتستمر بعده، هذا المؤتمر الذي انعقد في 7 يوليو1936، وشاركت فيه مجموعة الأحزاب الوطنية آنئذ عدا حزب الشعب، والذي كانت مطالبه تتلخص في ما يلي: ترسيم اللغة العربية، وتعليمها في المدارس الحرّة، وتأسيس كلية لعلوم الدين، وتنظيم القضاء الإسلامي، وتسليم المساجد مع أوقافها للمسلمين، والمطالبة بمساواة الجزائريين بالفرنسيين، وإلحاق الجزائر بفرنسا رأسا مع المحافظة على الشخصية الجزائرية العربية[4].

لقد شن مالك نقدا لاذعا على جمعية العلماء المسلمين وعلى شيوخها لمشاركتهم في هذا المؤتمر، وكانت انتقاداته لهم من عدة جوانب هي:

1: عدم مراعاة سنن وقوانين التغيير:

والتي يراها مالك ضرورية لأي فعل سياسي تغييري باعتبار "السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع وأسسه لا تستطيع إلا أن تكوّن دولة تقوم على العاطفة في تدبير شؤونها، وتستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطانها"[5]. وبناء على هذا المبدأ تكون الحكومة مجرد "آلة اجتماعية

1– نفس المصدر،

2– سورة الرعد، آية: 11.

3– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص32 ،

4–العقبي حسن موسى محمد، مالك بن نبي وموقفه من القضايا المعاصرة، رسالة لنيل الماجيستار،في العقيدة، جامعة غزة، 2005م، لم تنشر، ص172.

5– مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص42.

تتغير تبعا للوسط الذي تعيش فيه وتتنوع معه، فإذا كان الوسط نظيفا حرا، فما تستطيع الحكومة أن تواجهه بما ليس فيه، وإذا كان الوسط متسما بالقابلية إلى الاستعمار فلا بد من أن تكون حكومته استعمارية"[1].

ووفق هذا المنظور السنني كان من المفروض التقيّد بالمرحلية في التغيير، التي تنطلق من النفس لتصل إلى التغيير الشامل عندما تستوفي شروطه، وفق مبدأ (غير نفسك تغير العالم). "لكن هذه الفكرة قد انحرفت عن أهدافها، لأسباب تضاد المنهج، فلقد كان النوم يخدرهم عن أن ينشروا وعيهم وجهدهم باستمرار، فكانت النتيجة انحرافا، ولا نتيجة، لأن الحكمة قد تركت مكانها للانتهازية السياسية"[2].

2: السقوط في أوحال السياسة:

إن عدم مراعاة هذا المنظور السنني هو الذي أدى إلى السقوط في أوحال السياسة، في الوقت الذي كان على "الحركة الإصلاحية أن تبقى متعالية على أوحال السياسة والمعامع الانتخابية، ومعارك الأوثان. ولكن العلماء آنذاك قد وقعوا في الوحل حيث تلطخت ثيابهم البيضاء"، ويتساءل مالك مستغربا من هذا التوجه الذي يبدو متناقضا مع روح الحركة الإصلاحية وشعارها، (غير نفسك تغير التاريخ)، فيقول: "فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا من هناك، وهم يعلمون أن مفتاح القضية في روح الأمة لا في مكان آخر؟"[3]. ولذلك فإن مالك يعتبر أن عام 1936، هو القمة التي بلغها روح الكفاح والإصلاح الاجتماعي، وهي القمة التي هبط منها[4].

3: الإخلال بمعادلة الحق والواجب:

يضع مالك في نظريته حول الحضارة، معادلة الحق والواجب كدلالة على النهضة أو النكوص، حيث يعني غلبة الواجب على الحق حالة نهوض وتقدم، بينما تعني غلبة الحق على الواجب حالة نكوص وتراجع. وعلى هذا كان تقييمه لحركة الجمعية في مرحلتيها، حيث امتازت المرحلة الأولى بتغليب منطق الواجب، إذ وبرغم قلة الزاد العلمي وذات اليد في الجانب المادي، إلا أنه تحقق الكثير على جميع المستويات المادية والنفسية والمعرفية... يقول: "وخلال العصر الذهبي الذي بدأ

1– نفس المصدر، ص40.

2– نفس المصدر، ص 33.

3– نفس المصدر، ص34.

4– نفس المصدر، ص35.

عـام 1925، واستمر حتى زوال المؤتمر الذي مات في مهده، كنا نشعر بالنهضة، ولم يكن زادنا في مبدأ رحلتنا سوى كلمات من الفصحى، وبعض آيات من القرآن، وهكذا ابتدأت على إثر هذه النهضة المدارس الأولى، تشيد بسيطة متواضعة"[1]. بينما شهدت المرحلة الثانية بداية التراجع، إلى عصر ما قبل الإصلاح إذ يقول عاقدا مقارنة بينهما: "وما كانت تلك الزردة إلا ابتداء لدروشة جديدة، تذهب معها جهود الإصلاح هباء، وكأنها لم تكن، دروشة لا تختلف عن سابقتها إلا بأنها تبيع بدل الحروز والتمائم حروزا في شكل آخر، وهي أوراق الانتخابات، والحقوق السياسية، والأماني السابحة في الخيال"[2]. لذلك يرى مالك بأن الإنسان الجزائري في هذه المرحلة تغلبت لديه نبرة الحق على نبرة الواجب، ولغة الغرائز في صورة رغبات بدل لغة الأفكار يقول: "لقد أصبحنا لا نتكلم إلا عن حقوقنا المهضومة، ونسينا الواجبات، ونسينا أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب، بل في ما يسودنا من عادات، وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا الاجتماعية، بما فيها من قيم الجمال والأخلاق، وما فيها أيضا من نقائص تعتري كل شعب نائم"[3].

ورغم كل هذه الانتقادات التي وجهها مالك نتيجة الأخطاء التي وقعت فيها الجمعية، فإنه يصرح بأنها لا تزال في طليعة النهضة الجزائرية الصحيحة[4]، في دلالة واضحة على اقتناعه بالخط الإصلاحي كسبيل وحيد للخروج من الأزمة في العالم الإسلامي عموما.

1– نفس المصدر، ص45.

2– نفس المصدر ص43.

3– نفس المصدر، ص47.

4– نفس المصدر، ص34.

المبحث الرابع

موقفه من حركة الإخوان المسلمين

تعتبر حركة الإخوان المسلمين الامتداد الطبيعي للحركة الإصلاحية بالمشرق العربي، فهي تنسب نفسها إلى أحد أعلام هذه الحركة، الشيخ (رشيد رضا)، وذلك عندما يقول مؤسس هذه الحركة (حسن البنا) (1906 ـــ 1949): "نحن سلفيون من أتباع رشيد رضا"[1]، إذ سبق وأن حضر (حسن البنا) لكثير من دروس الإمام. لكن سرعان ما رأى زعيمها عقم العمل الإصلاحي في عهده، وعدم كفايته لاعتماده أساسا على العمل الفردي، والذي لا تتجاوز وسائله الكلمة المقروءة أو المسموعة عبر المواعظ والإرشادات، فآثر عليه العمل المنظم[2].

وتعرف حركة الإخوان المسلمين على أنها "منظمة سياسية دينية تهدف لإقامة الدولة الإسلامية"[3]، ويعرفها زعيمها بقوله: "إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية"[4].

وتأسست الحركة على يد (حسن البنا) بالإسماعيلية عام (1928)، واهتمت أول الأمر بالعمل التربوي، لكنها سرعان ما انتقلت إلى العمل السياسي، وتم نقل مقرها من الإسماعيلية إلى القاهرة سنة (1933) مع سرعة انتشارها، وكثرة أتباعها، وانتشار فكرها في ربوع التراب المصري، بل وتعديه إلى البلاد العربية الأخرى.

وأهم مبادئ هذه الحركة تظهر في بعض العبارات التي يرددها الإخوان في كتبهم ومنشوراتهم وتتمثل في ما يلي: الله غايتنا، الرسول قدوتنا، القرآن شرعتنا، الجهاد سبيلنا، الموت في سبيل الله غايتنا[5].

لكن حسن البنا يضيف في موضع آخر مبدأين يعتبرهما جوهريين بالنسبة للحركة وهما:

1ـ محمد زرمان، جمعية العلماء الخطاب والقراءة، دار الإعلام، 2006م، ط1، ص90

2ـ نفس المرجع، ص44.

3ـ موسوعة السياسة، ج1، ص112.

4ـ حسن موسى محمد العقبي، ملك بن نبي وموقفه من القضايا المعاصرة، ص174.

5ـ علي جرشية، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء، ط3، 1990، ص99، 200، 201، 2002.

الربانية : لأنها الأساس الذي تدور عليه أهداف الحركة، فغاية ما تدعو إليه، أن يتعرف الناس إلى ربهم.

العالمية : لأنها موجهة إلى الناس كافة، والناس في حكمها إخوة، أصلهم واحد وأبوهم واحد، ونسبهم واحد، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وبما يقدم أحدهم للمجموع من خير سابغ وفضل شامل[1].

كما رسم مؤسس الحركة لها جملة من الأهداف يمكن إيجازها في ما يلي:

1) إعداد الرجل المسلم في تفكيره وعقيدته، وفي خلقه وعاطفته، وفي عمله وتصرفه.
2) إعداد البيت المسلم في تفكيره وعقيدته، وفي خلقه وعاطفته وفي عمله وتصرفه.
3) إعداد الشعب المسلم، وذلك بنشر الخير ومحاربة الرذائل.
4) تحرير الوطن بتخليصه من الاحتلال .
5) إصلاح الحكومة حتى تكون إسلامية بحق.
6) إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية، بتحرير أوطانها وإحياء مجدها.
7) أستاذية العالم بنشر دعوة الإسلام في ربوعه، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله[2].

وعن توجهها السياسي، فيكفينا أن نطالع ما قدمناه سابقا للتعريف بها، وإن كنا نجد غير ذلك في أدبياتها، ومن ذلك قول زعيم الحركة (حسن البنا) : "من ظن أن الدين — أو بعبارة أدق الإسلام — لا يعرف السياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام"[3]. ومن هذا القول نستنتج طابعا الحركة الإسلامي.

والباحث نستشف من هذه المبادئ والأهداف العامة، ومسار الحركة في واقع الأمر، مبادئ السياسة لديهم، فهي تعتمد على القرآن والسنة كمنطلقات شرعية لهذه السياسة، ترسم لها مبادئها، ووسائلها، وتحدد لها أهدافها، وطرق تنفيذها، كما يكون من أقدس هذه الوسائل هو الجهاد أو القتال ضد الكفرة والاستعمار، وهو ما جسدوه في مشاركتهم بكتائب خاصة في حرب فلسطين سنة 1948.

1– حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، دون تاريخ، ط1، ص ١٥٦.

2– نفس المرجع، ص109.

3– محمد كامل طاهر، الصراع بين التيار الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني، 1994، ط1، ص374.

كما نستنتج شمولية الفكر لديهم، لكن يمكن ببساطة ملاحظة طغيان الجانب السياسي عليه وذلك من خلال ملاحظة مسارهم التاريخي، من اشتراكهم في العمل السياسي في مصر في ظل حكومات ما قبل الثورة، ومشاركتهم في حرب فلسطين في (1948)، واشتراك بعض كوادر الحركة في ثورة (يونيو 1952)، واصطدامهم مع (جمال عبد الناصر) بداية من (1954)، وحل الجماعة في هذه السنة رفقة كل الأحزاب السياسية، مرورا بأزمة (1956)، وإعدام أهم شخصياتها بعد حسن البنا ألا وهو سيد قطب في (1965). كما أن فروعها في سائر العالم العربي والإسلامي، كان لها نفس المسار والمصير مع دولها وحكوماتها، سواء في الشام، أو السودان أو المغرب أو غيرها.

موقفه من حركة الإخوان المسلمين:

يبتدئ مالك بن نبي تقييمه للحركة بالتأكيد على نقطتين رآهما هامتين:

أولهما: أنه لم يتمكن من الإطلاع على أدبيات هذه الحركة إذ يقول: "ولكننا لا نملك بكل أسف، ما يكفينا من الأسانيد والوثائق لدراستها"[1]، لذلك فقد تعذر عليه أن يكون تقييمه دقيقا وشاملا لهذه الحركة.

وثانيهما: أن حديثه عن هذه الحركة لم يكن حديثا مخصوصا، أراد منه تقيما دقيقا لها، ولكنه جاء حديثا ضمن السياق العام لتجربة الإصلاح في العالم الإسلامي، لذلك يقول مالك بن نبي: "أننا لم نهتم هنا بالتسلسل التاريخي للحديث عن هذه التجربة، فنحن نرى أنه من معالم الطريق، وليس هدفا مقصودا"[2].

وقد أعجب مالك بن نبي أيما إعجاب برائد هذه الحركة، كونه تجنب ما وقع فيه غيره، من اتخاذ منهج علم الكلام المتمثل في الجدل، أو موضوعاته العقيمة كالكلام في ذات الله، إذ أن رائد هذه الحركة "لم يكن فيلسوفا أو عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في الناس إسلاما خلع عنه سدول التاريخ، وما كان له من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه"[3].

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص156.

2- نفس المصدر، ص160.

3- نفس المصدر، ص157.

ولقد سجل مالك بن نبي على هذه الحركة ورائدها حسن البنا ملاحظتين هامتين، تتعلقان بصفتين جوهريتين طالما أكد عليهما مالك بن نبي ذاته في عملية التغيير الحضاري والثقافي والذي ينضوي داخلهما الجانب السياسي وهما: إعادة الفاعلية للقرآن، والنزعة العملية الفعالة.

1: إعادة الفاعلية للقرآن:

فإن كانت العودة إلى القرآن شأن كل الحركات الإصلاحية السابقة، إلا أن هذا الأمر كان عند هذه الحركات يعني استخدام القرآن كوسيلة منطقية تساق لغرض تعليمي، فالقرآن في منطقها معلم يقدم لهم مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وهي بهذا لم تكن لتمس مباشرة ضمير إنسان ما بعد الموحدين[1]. لكن العودة إلى القرآن عند هذه الجماعة، وعند رائدها حسن البنا، يعني إحياءه في النفوس من جديد، "إذ كان من أثر تلك الحركة التي وصفناها أن تجددت القيمة القرآنية في ذاتها، فأصبحت قيمة ناشطة، ووسيلة فنية لتغيير الإنسان"[2]. ولذلك كان القرآن يخرج من فم زعيم الحركة في ثوب جديد، يحيلها تركيبا اجتماعيا جديدا، بفضل التوظيف الجيد للقرآن، الذي لا يسعى صاحبه إلى التفسير، الذي يضطلع به المتخصصون من العلماء الأزهريين، بل يسعى إلى تبليغ فكرته، "فالقرآن لم يكن على شفتيه وثيقة باردة، أو قانونا محررا، بل كان يتفجر كلاما حيا، وضوءا آخذا يتنزل من السماء، فيضيء ويهدي، ومنبعا للطاقة يكهرب إرادة الجموع"[3].

2: النزعة العملية الفعالة:

أعقبت هذه الحركة الحركات الإصلاحية الأخرى، وبالتالي فقد استفادت من إيجابياتها وسلبياتها، وأهم ما آخذت عليه ما قبلها من الحركات عنصر اللافعالية في خطابها وكلامها، إذ لا تتحول الكلمة عند هذه الحركات إلى فعل، بل مجرد حماس، وبلاغة لفضية، فاتجهت الحركة وجهة جديدة، إذ صارت العبرة بالكلام الذي يفجر الطاقات المعطلة.

ويمكن أن نكشف عن ذلك من خلال مبدأ المؤاخاة الذي طبقته هذه الحركة، الذي يعتبر مبدءا عمليا، سبق وأن طبقه الصحابة في عملية المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين، "إن المجتمع

1– نفس المصدر، ص157.

2– نفس المصدر، ص157.

3– نفس المصدر، ص159.

الإسلامي الأول لم يتأسس على عاطفة مجردة أو شعور ساذج، بل قام على عمل جوهري هو المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين، وكان ذلك ميثاقا لتلك الحركة الحديثة التي حاولت التأليف بين أفراد المجتمع، تأليفا يحمل معنى المشاركة في الأفكار والأموال"[1]، على عكس مبدأ الأخوة الذي نادى إليه الأفغاني، الذي يعتبر مجرد مبدأ نظري لا ينتظر منه فعل.

وكان من نتيجة ذلك أن "أدرك الشباب المصري الذي طالما احترق بلهيب الخطب في المطالبة بحقوقه، أدرك أن الطريق الوحيد لنيل مطالبه هي طريق الواجب"[2]، فانطلق يجسد هذا المبدأ في أرض الواقع، وليس مجرد حقوق يطالب بتحقيقها، وذلك على شكل برنامج متكامل "ودار الجهاز ليحرك بدوره وجوه الحياة في البلاد، فينشئ المصارف لتوجيه رأس المال، والصحافة القوية لتوجيه الثقافة، والصناعة الناهضة لخلق العمل وتوجيهه، وجمع الجهاز أموالا طائلة استثمرت لتأسيس القاعدتين الضروريتين لحياة الفرد: قاعدة الروح وقاعدة المادة"[3].

ولقد أدرك مؤسس هذه الحركة حسن البنا ضرورة النزعة العملية فعبر عنها بقوله: "أما إيثار الناحية العملية على الدعاية والإعلانات، فقد أثارها في نفس الإخوان ودعا إليها في مناهجهم أمور: منها ما جاء في الإسلام خاصا بهذه الناحية بالذات، ومخافة أن تشوب هذه الأعمال شوائب الرياء فيسرع إليها التلف والفساد، ومنها نفور الإخوان الطبيعي من اعتماد الناس على الدعايات الكاذبة، والتهريج الذي ليس من ورائه عمل، ومنها ما كان يخشاه الإخوان من معالجة الدعوة بخصومة حادة، أو صداقة ضارة، ينتج عن كليهما تعويق في السير، أو تعطيل عن الغاية"[4].

3: إدراك المآل الروحي للعالم الإسلامي:

وفي مسألة المآل الروحي للعالم الإسلامي يستثني مالك بن نبي حركة الإخوان المسلمين من عدم إدراك هذا المآل، والذي يقصد به ظروف حدوث حركة معينة، وسعيها إلى غايتها بواسطة المجتمع الإنساني الذي يوجد في هذه الظروف، وفي هذا يقول: "فهل يمكننا أن نتحدث عن وجهة للعالم الإسلامي بهذا المعنى المزدوج...؟ الحق أن العالم الإسلامي يبدو بعيدا عن إدراك مآله

1– نفس المصدر، ص157.

2– نفس المصدر، ص159.

3– نفس المصدر، ص159، 160.

4– حسن البنا، مجموعة الرسائل، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1992م، ب ط، ص129.

الروحي، هذا إذا ما استثنينا الحركة الأخيرة، التي أشرنا إليها، فهي التي يبدو أنها قد حاولت أن تتخذ لنفسها اتجاها مفهوما في أعماقها"[1].

وعلى العموم فقد سجل مالك بن نبي رضا كبيرا على هذه الحركة، يظهر ذلك في إشادته بها لأخذها بمبدأ الفعالية الذي تتحول فيه الكلمات إلى أفعال عملية، والذي لا يصدر فيه الفعل إلا وقد رسمت له خطة لتطبيقه. ولم يكن هذا فقط مصدر رضاه، بل كان انطلاقها من الإسلام كمبدأ لها ومنهج وهدف، حيث كان هذا مكمن التوافق الحقيقي بينهما.

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 181.

استنتاجات

باشر مالك بن نبي تقييمه للحركة الإصلاحية منطلقا من كونه واحدا منها، فسجل مواضع النجاح ومواضع القصور في حركتها. وبصورة عامة فقد رأى مالك بن نبي أنها قد وفقت أكثر ما وفقت فيه في مهمتين أساسيتين:

أولا: ففي مقاومة الوجود الاستعماري المسلح في بلاد المسلمين، "بالمحافظة على الهوية الحضارية للأمة، وتعبئة الجماهير الإسلامية ضد المحتلين وقيادتها للتخلص منهم"[1].

ثانيا: تخليص الأمة من عقدة الشعور بالنقص، والإحساس بالدونية تجاه الأنموذج الفكري السياسي الغربي.

لكن لم تكن تجربة الحركة الإصلاحية كلها على هذا المنوال فقد وجدنا في تقييم مالك بن نبي لها كثير من العيوب والعثرات، وإن كنا نجد أنها عثرات تقنية عملية، ما دام أنها قد تمكنت من تصور المشكل في عمومه، ممثلا في الخروج عن روح الإسلام.

تتمثل هذه العثرات في عدم قدرتها على فهم واستيعاب وتمثل المرحلة التي وجدت فيها، وهي مرحلة ابتعدت فيها الأمة عن دائرة الفعل الحضاري والسياسي في العالم، ليس بسبب خروجها عن الإسلام، ولكن لعجزها عن تفعيله، والتفاعل معه عبر تحويله إلى برنامج عمل وخطة سير، بدل الاهتمام بالجدل والتبرير، وإحياء القضايا والمشكلات بترحيلها من عصورها الماضية إلى عصرنا هذا، كمشكلات علم الكلام.

كما أخفقت الحركة في إعداد الوسائل الكفيلة بتحقيق برامجها وأهدافها، والخروج من الخطاب العام النظري، الذي يرى في الإسلام هو الحل، إلى الخطاب العملي، إذ ظل الخطاب الإسلامي نظريا طيلة عهد الإصلاح، فيما عدى الخطاب الإخواني في مصر والذي أشاد به مالك بن نبي، والخطاب الذي أسس بداياته الأولى مالك بن نبي في الجزائر وسائر البلاد التي كانت على صلة كبيرة بفكره كماليزيا واندونيسيا مثلا.

1– الطيب برغوث، التغيير الإسلامي خصائصه وضوابطه، مكتبة رحاب، الجزائر، دون تاريخ، ط1، ص 14.

الفصل الرابع

أسس المشروع السياسي عند مالك بن نبي

المباحث

- المبحث الأول: الإطار الحضاري للفكر السياسي عند مالك بن نبي.
- المبحث الثاني : البعد الديني للفكر السياسي عند مالك بن نبي.
- المبحث الثالث:الإنسان كبعد محوري في السياسة عند مالك بن نبي.

الفصل الرابع

أسس المشروع السياسي عند مالك بن نبي

تمهيد:

شكل المشروع السياسي لمالك بن نبي أهم جزء في مشروعه الفكري، هذا المشروع ذو البعد الحضاري المتكامل، والذي يتوجه للإنسان المسلم باعتبار أن مشكلة العالم الإسلامي ترتبط في وجودها به، كونه حامل الرسالة وصاحب التكليف.

انطلاقا من هذا يمكن تصور الأسس التي قام عليها المشروع السياسي لمالك بن نبي، والمتمثلة في البعدين الحضاري والديني لمشروعه، بالإضافة إلى العنصر الإنساني باعتباره المستهدف من كل مشروع سياسي.

ومالك بن نبي بوضعه لهذه الأسس لمشروعه إنما يستهدف تصحيح الرؤيا من هذه المشكلة، إذ خلف الجري وراء مشاريع مستوردة من الغرب دمارا يكاد أن يتجاوز ما خلفته قرون الركود التي عاشها العالم الإسلامي، بل تجاوز الدمار الذي تركه الاستعمار على هذه الأمة. ويعود الأمر إلى عدم وضوح الأسس الحضارية والثقافية التي يجب مراعاتها عند وضع المشاريع السياسية أو الفكرية عموما.

المبحث الأول

الإطار الحضاري عند مالك بن نبي ودوره في تحديد اتجاهه السياسي

يعتبر مالك بن نبي من المفكرين الأوائل الذين اعتبروا أن مشكلة العالم الإسلامي مشكلة حضارية، وهو ما يعني النظرة الكلية للمشكل، حيث يسبق الكل الجزء في منظوره للمشكلة، ودليل ذلك أن أزمة العالم الإسلامي عندما حلت، لم تمس جزءا دون جزء آخر، فالتخلف شمل كل شيء، وكل الميادين. لذلك فالحل لا بد أن يكون شاملا لجميع مناحي الحياة، فالإنسان الذي ارتد إلى حياة الطبيعة حيث غريزة البقاء، هي فقط ما يبقيه حيا، مضيِّعا بذلك دور الشهادة الذي كُلِّف به، لابد أن يمس مجهود الإصلاح فيه روحه وعقله وجميع أبعاده النفسية والاجتماعية والجغرافية.

وباعتبار المشكلة حضارية في طبيعتها، وهو ما حتّم شمولية النظرة إليها، فإن هذا يفرض أيضا شمولية المنهج، وبالتالي اعتماد وحدة التحليل المتمثلة في الحضارة.

وهنا يأتي موقع السياسة ضمن الإطار العام للمشكلة باعتبارها مشكلة حضارية، وفي سياق فهم المشكلة باعتبار البعد السياسي من أهم جوانبها، وكذا باعتبار السياسة كعلم أحد الأدوات المسخرة في فهم ومعالجة هذه المشكلة.

أولا: مفهوم الحضارة، وفكرة الدور الحضاري عند مالك بن نبي:

يعطي مالك بن نبي للحضارة بعدا عاما ليشمل مجمل الجوانب الإنسانية فيرى بأنها تمثل جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه، فيعرفها بقوله "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ طفولته إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له، في هذا الطور أو ذاك من أطوار النمو"[1].

وهي بهذا تمثل المناخ الذي يوفر للفرد الحرية والحماية، ويقدم له كل ما يحفظ وجوده وشخصيته، ويقيه من التدهور في مختلف المجالات "فالمدرسة، والمعمل، والمستشفى، ونظام شبكة

1– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 198.

المواصلات، والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر، واحترام شخصية الفرد، تمثل جميعها أشكالا مختلفة للمساعدة التي: يريد، ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه"[1].

ولذلك فالمجتمع الذي يستطيع التكفل بهذه الأمور، هو في نهاية المطاف المجتمع الذي يملك القدرة على الإشعاع والامتداد في التاريخ، لأنه يتحرك ويؤدي وظيفة في مسيرة هذا التاريخ، بفضل انعكاس وظيفته هذه على الأفراد، في صُورَةِ فاعلية جماعية.

ويقودنا هذا التعريف إلى التفريق بين نوعين من المجتمعات، مجتمعات متخلفة ومجتمعات متحضرة، فالمجتمعات المتخلفة هي تلك المجتمعات التي تبتعد عن دائرة الفعل الحضاري، وبالتالي فهي مجتمعات تعيش خارج التاريخ، كونها مجتمعات ساكنة، لا يشعر فيها الإنسان بأي قلق أو توتر يجعله يبذل أية محاولة لتغيير الوضع من حوله، فتسير الأشياء والحوادث دونما تدخل من إرادته[2]، ويطلق مالك بن نبي على هذا النوع من المجتمعات تسمية مجتمعات طبيعية، فهي لم تعدل في سماتها التي وجدت عليها شيء.

وأما المجتمعات المتحضرة، فهي مجتمعات متحركة، تخضع لقانون التغيير الذي يعدل معالمها من الجذور، ولذلك فهو يطلق عليها اسم مجتمعات تاريخية.

ويخلص مالك بن نبي من هذا الطرح إلى تحديد العلاقة في تفاعل الطبيعة والتاريخ داخل الحضارة الإنسانية فيقول: "إن الطبيعة توجد النوع. ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، وهو ما نطلق عليه اسم الحضارة"[3].

وحالة التحضر هي حالة من الانتقال من طور إلى طور وفق دورة حضارية، فتطور كل حضارة يكون على ثلاثة مراحل هي: مرحلة الظهور حيث تسيطر قيم الروح باعتبار أن كل حضارة هي وليدة فكرة دينية. ثم مرحلة الاستواء أو طور انتشار الحضارة وتوسعها، حيث تسيطر قيم العقل. وأخيرا مرحلة الأفول حيث يعود الإنسان والمجتمع من جديد إلى حياة الطبيعة حيث تسيطر قيم الغريزة التي لا تهدف إلى أكثر من الحفاظ على البقاء.

1- مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مصدر سابق، ص 46، 47.

2- مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، تر: عمر كامل مسقاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1960، دون ط، ص 58.

3- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 16.

وتبدوا أهمية معرفة فكرة الدورة الحضارية، في تحديد موقع الأمة في هذا الدور، لتحديد نقطة البدء، يقول مالك بن نبي: " من الملاحظات الاجتماعية أن للتاريخ دورة وتسلسلا، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة أخرى يلقي عليها دثارها، ليسلمها لنومها العميق. فإذا ما أخذنا هذه الملاحظة بعين الاعتبار، تحتم علينا في حل مشكلاتنا الاجتماعية أن ننظر مكاننا في دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا، وما يعترينا من عوامل الانحطاط، وما ننطوي عليه من أسباب التقدم. فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط"[1]

ثانيا: وحدة المنهج في دراسة المشكلة الحضارية:

يرى مالك بن نبي بأنه إذا كان المشكل حضاريا، فلا بد أن يناسب المنهج المتبع في الفهم والمعالجة طبيعة هذا المشكل، لذلك كان المنهج شاملا، منطلقا فيه من ثلاث نقاط

1: منهج التركيب المتآلف الشمولي (Syntese)[2]: وهو منهج معالجة يسمح بالنظر إلى المشكلة في بعدها العام ـ وهو ما يلتقي مع منظوره للمشكل باعتباره مشكلا حضاريا ـ وهو ما يعني الانتقال من العام إلى الخاص، على خلاف المنهج الذري التجزيئي (Athomisme) الذي يعتبر من مخلفات عقلية إنسان ما بعد الموحدين، حيث تبرز النزعة الذرية "كقفزة البرغوث من تفصيل إلى تفصيل بحيث لا تسمح أن ترى في مجموعة من التفاصيل المعطاة وضعا يبرز التحديد مشكلة مرحلة من الاطراد الثوري)[3]

2: وحدة التحليل: حيث يجعل مالك بن نبي من الحضارة كإطار شامل وحدة التحليل الأساسية في منهجه، لتناسبها وطريقة المعالجة، وتضمنها كل أبعاد الأزمة، ووحدة التحليل هذه هي من مفردات علم الاجتماع، وتعني "ونقصد بوحدة التحليل ذلك الإطار النظري العام بكل مفرداته وقواعده ومبادئه وضوابطه ومفاهيمه والذي نستخدمه من أجل معالجة الإشكالات والتساؤلات التي تطرح علينا في سياق البحث في قضايا التجديد، والمجتمع، والإنسان، والحضارة وغيرها"[4]، ووحدة التحليل هنا هي الحضارة.

1– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص69 .

2– البشير قلاتي، مرجع سابق، ص267.

3– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 128.

4– عبد العزيز برغوث، من أساسيات المنهج الحضاري عند مالك بن نبي، مجلة بونة للبحوث والدراسات، العددان 4، 5، ديسمبر 2005، الجزائر، ص 33.

3: توظيف العلوم الإنسانية الغربية الحديثة: وذلك بغرض تحليل قضايا الأمة، وتتمثل هذه العلوم في علم الاجتماع وعلوم النفس السلوكية والتحليلية، والاقتصاد السياسي، وفلسفة التاريخ، وغيرها[1].

والملاحظ أن مالك بن نبي قد نجح في مقاربة مشكلات الأمة مستفيدا من المناهج والمعارف الغربية دون أن يتنازل عن منظوره الحضاري الإسلامي. وفي هذا يقول الأستاذ إبراهيم أحمد زين: " على الرغم من توظيفه لكثير من مصطلحات علوم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية، والفلسفة، وفلسفة التاريخ، وهي علوم أغلبها تطور في الغرب، فإنه استطاع تطويعها، وتوظيفها ضمن سياق آخر، جعل منها لبنة أصيلة في بنائه الفكري، ضمن منظوره الحضاري...فقد كان يرى الأشياء بتلك البصيرة الحضارية التوحيدية"[2]. والمقصود بالسياق الآخر هو السياق الإسلامي، على اعتبار أن السياق الأصلي، الذي وجدت فيه هذه العلوم هو السياق الغربي.

ويعتبر تناول المشكل في سياق واحد، وفق منهج متكامل يستمد من العلوم الإنسانية أدواته في التحليل والفهم، إنجاز مهم وخطوة عملاقة على طريق التغيير والتجديد، وفي هذا يقول الدكتور كنعان: "قد وفق مالك بن نبي بن نبي رحمه الله في تحليل أسباب أزمتنا الحضارية، من خلال رؤية متميزة، فساهم بذلك في تصحيح النظرة للأزمة، حيث قدمها للناس بصيغة قابلة للفهم"[3]

ثالثا: علاقة السياسة بالحضارة:

ينظر مالك بن نبي إلى ارتباط السياسة بالحضارة، ، من عدة جوانب، فباعتبار السياسة ممارسة فإنها ترتبط بها كسلوك تحدده قيم وأطر المجتمع، وفكر يحدده مستوى الوعي الذي وصل إليه أو المرحلة التي وصلتها الحضارة، باعتبار السياسة تتحدد وفق وضع الحضارة، والمرحلة التي تمر بها، يقول مالك بن نبي: "يجب إذن أن نبين العوامل التي تحدد وضع الإنسان في مرحلة معينة من مراحل تطوره، ليمكننا أن نستخلص منها السياسة التي تنطبق على تلك المرحلة، وغني عن البيان أن ظروف الحياة تعد نتيجة للحالة العامة في بيئة معينة، وبذلك تكون تلك الظروف مرحلة من

---

1 – نفس المرجع، ص 33.

2– إبراهيم زين، أبعاد رؤية مالك بن نبي الحضارية، الشاهد الدولي، المجلد الأول، العدد: 3، نوفمبر 1997، لبنان، ص 7.

3– محمد أحمد كنعان، أزمتنا الحضارية من خلال سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمة، قطر ، العدد 25، 1411هـ، ص 28.

مراحل الحضارة، لا شكلا من أشكال السياسة: فما الشكل السياسي إلا انعكاس للوضع الحضاري، وكم من الملكيات ينتعل الناس فيها الحفاء، وجمهوريات يموتون فيها جوعا"[1].

وهكذا فالسياسة في علاقتها بالحضارة تمثل التجسيد الواقعي لها، فحالة التخلف الحضاري مثلا لا يمكن أن تنتج إلا وضعا سياسيا مترديا، وهو ما نلاحظه في العالم الإسلامي، كتخلف الممارسة السياسية وانحطاطها الفكري والأخلاقي، كانعكاس لتخلفها الحضاري. فالسياسة بذلك هي الانعكاس الأمين لمرحلة ما من مراحل الحضارة، في جوانبها الأخلاقية والفكرية والاجتماعية. باعتبارها ممارسة تجسد هذه الأبعاد الثقافية والحضارية.

ويقدم مالك بن نبي مثالا عن ذلك من خلال العلاقة بين السياسة والاقتصاد كأنموذج عن مكانة السياسة في الإطار العام للحضارة: "وعمليا يجب أن تسير النظرية الاقتصادية جنبا إلى جنب مع النظرية السياسية، كيما تحيل المبدأ النظري إلى قانون للعمل والنشاط، فتضمه بذلك إلى دوافعه وإلى نسقه وأسلوبه، والطريقة الوحيدة التي يصبح بها المبدأ أو الفكرة جزءا من التاريخ هي أن يتحول إلى عمل، إلى دافع عمل، إلى طاقة عملية، إلى إمكانية عمل"[2].

كما تعتبر السياسة أداة توجيه، تُستخدم بغرض توجيه الحياة ذاتها، وفق المعايير الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، باعتبارها ترسم لهذه الحياة الاجتماعية مسارها، وللفرد وضعه، فالسياسة هي "الميدان الذي تتجلى فيه الخصائص الأخلاقية والفكرية والاجتماعية التي تتصف بها بيئة معينة وشعب معين، إن هناك علاقة مباشرة بين السياسة والحياة: فالأولى تخطيط للثانية، وما السياسة في جوهرها إلا مشروع لتنظيم التغيرات المتتابعة في ظروف الإنسان وأوضاع حياته، هذه العلاقة التي تحدد وضع الفرد باعتباره غاية كل سياسة، تَعُد الفرد أيضا عاملا لتحقيق تلك الغاية"[3]

وتعبر السياسة عن إرادة المجتمع وقناعاته عندما تصبح الوسيلة التي يجسد بها مبادئه، حيث تظهر على شكل تشريع يجسد قناعات هذا المجتمع على مستوى الواقع، وهو ما يمنح الحضارة الوجود الموضوعي ، يقول مالك بن نبي "إن إرادة المـجتمع وقدرته تضفيان صفة الموضوعية على وظيفة الحضارة – وهي جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتنمية الفرد – وهي نفسها تتموضع

1– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 97.

2– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مصدر سابق، ص 19.

3– نفس المصدر، ص 96.

في شكل سياسة، في صورة تشريع يمثلان إسقاطا مباشرا لعالم الأفكار على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي"[1]

ولكي تقوم السياسة بوظيفتها التغييرية، وجب وضعها في مكانها المناسب ضمن الإطار العام، باعتبارها الوسيلة التي يستعملها المجتمع في التعبير عن تصوراته وقيمه أو ثقافته، في صور شتى تضمنها السياسة كمواد تشريعية أو ممارسة اقتصادية كما رأينا ذلك سابقا مثلا.

وباعتبار السياسة هي أداة التنفيذ، فإنها تأخذ مضمونها وبالتالي وجهتها القيمية وبعدها العالمي بفضل ما تقدمه لها الثقافة من مضمون وتوجيه وبُعْدٍ: "إذ السياسة حينئذ تكتسب بعدا وطنيا وعالميا، بفضل ما تهب لها الثقافة من تفتح على القيم التي اكتسبها الفكر الإنساني عبر آلاف السنين"[2].

إن السياسة ليس منوط بها فقط العمل على المستوى المحلي داخل الدولة مثلا، أو في البعد الزمني القريب، بل تمتد إلى المستوى العالمي وتأخذ البعد الإستراتيجي طويل المدى، حيث تمنح لها الحضارة هذا الامتداد في الجغرافية المكانية والزمنية، وهو ما يعني القدرة على الرؤيا والتصور الصحيحين للأمور، لذلك يقول مالك بن نبي: "أن السياسة لا يمكنها أن تغير مصير مجتمع ما لم يتم تحديدها في كنف تصور عام للعالم باعتبارها التعبير العيني الملموس لثقافة حضارة مرتسمة على مخطط (تعبئة): tactique و(إستراتجية) وطنيتين"[3].

رابعا:دور السياسة في تجاوز المأزق الحضاري في العالم الإسلامي:

باعتبار السياسة الأداة العملية في الحضارة، وانعكاسها الواقعي، يضعها مالك بن نبي كوسيلة لتجاوز المأزق الحضاري الذي يعيشه المسلمون في عصرنا هذا.

فتبعا لمنظوره الشامل للمشكلة والحل، يرى مالك بن نبي أن مشكلة العالم الإسلامي حضارية "ولذلك فبالنسبة إليه لا مناص من صياغة هذه المشكلات تحت إطار هذه المشكلة المركزية التي تمثل القاسم المشترك بينها جميعا؛ بل الأصل الذي نتجت عنه. ولقد سمى هذا القاسم المشترك بالمشكلة الإسلامية.

1– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 43

2– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 90.

3– مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مصدر سابق، ص 14.

هذه المشكلة في طبيعتها مشكلة حضارة وأن العامل المركزي فيها هو الإنسان المسلم المتخلف، أو إنسان ما بعد الحضارة"[1] هذا من جهة، وباعتبارها وحدة التحليل المنهجي التي يعتمدها في دراسة المشكلة، ووفق ما سبق يرى مالك بن نبي أن أصل المشكلة يكمن في جانبين:

- الخلل الفكري بما يعبر عن أزمة عقلانية.
- الخلل الاجتماعي بما يعبر عن أزمة أخلاقية وسلوكية[2].

فبالنسبة للخلل الفكري فهو يعود إلى الخلل في البناء الاجتماعي الذي يتكون من ثلاثة عوالم هي: عالم الأفكار، عالم الأشخاص، عالم الأشياء. حيث تعني سيطرة عالم الأفكار حالة التحضر. ويؤدي أي نزاع بين هذه العوالم إلى نشوء المشكلة الثقافية، أو الفكرية. كما يؤدي سيطرة عالم الأشخاص أو عالم الأشياء إلى حدوث تراجع حضاري.

أما الخلل الاجتماعي فيظهر أثره على السلوك، ويتسبب فيه عاملين:

أما أولهما ففقدان العقيدة فعاليتها الاجتماعية: إذ تتمثل وظيفة العقيدة الأساسية في تحقيق البعث الحضاري عن طريق التأليف بين عناصر الحضارة الثلاث، الإنسان، الوقت، التراب؛ وبالتالي فأي خلل في العلاقة مع العقيدة معناه انفراط العلاقة بين هذه العناصر.

وأما العامل الثاني فيتمثل في تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية: فالمشكل على مستوى الشبكة الاجتماعية استمرار للمشكلة على مستوى العلاقة بين عوالم: الأفكار، والأشخاص، والأشياء. إذ يؤدي اعتلاء أحد العالمين الأخيرين سدة القيم، انهيارا في هذه القيم.

هذا عن طبيعة المشكلة وأسبابها، أما عن الحل السياسي الذي وجب سلوكه فوجب أن يتصف بالشمولية، والعلمية.

فباعتبار أن السياسة هي "العمل الذي تقوم به جماعة منظمة في صورة دولة"[3]، فإنها مطالبة بالنزوع نحو البحث عن حلول للمشاكل بانتهاج طرق منهجية وعلمية تراعى فيها طبيعة المشكلة في أبعادها العامة والشاملة. حيث ترتبط السياسة بالعلمية من حيث التخطيط العلمي للحياة، لكي

1- عمر النقيب، مرجع سابق، ص255.

2- البشير قلاتي، مرجع سابق، ص119.

3- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص86.

لا تقع في أحد من نقاط القصور السياسية كالتسيب، أو التبرير، أو الإفراط، أو التفريط، وهذا باعتبار السياسة: "مشروع لتنظيم التغيرات المتتابعة في ظروف الإنسان وأوضاع حياته"[1].

وتبعا لهذه النظرة الشمولية للمشكلة، يحرص مالك بن نبي على توجيه النشاط السياسي توجيها علميا، فيضع لذلك ثلاثة شروط:

– أولا: الوضوح وتحديد الأهداف بدقة؛ "لأن الغموض وسيلة للتعمية وكثرة التأويلات، وانتفاء المسؤولية، وهو باب للفوضى والتسيّب والتبرير. وكلها من نقاط القصور التي تعيق الفعل الحضاري.

– ثانيا: مراعاة العدل في وضع التشريعات، وتطبيقها، لتحقيق أهداف السياسة حتى لا تبقى حبرا على ورق.

– ثالثا: وضع جهاز رقابة نزيه، لتفادي الظلم نتيجة الجهل أو التعسف، وذلك بتحقيق استقلالية القضاء.[2]

1– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 96.

2– مالك بن نبين، بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص87، 88.

المبحث الثاني

البعد الديني للفكر السياسي عند مالك بن نبي

قبل أن نعالج مسألة المرجعية الإسلامية للفكر السياسي لمالك بن نبي، علينا من الناحية المنهجية الحديث عن موقع الدين بصفة عامة في فكره، وعن المكانة التي يعطيها له في تفسيره لمختلف المشكلات التي تعرض لها.

أولا: الدين كضرورة وجودية:

يعرف مالك بن نبي الدين فيقول بأنه: "ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها"[1]، والباحث نستنتج من هذا بأنه لا فكاك للإنسان من الدين، فهو الذي يدور حوله الوجود التاريخي للإنسان وجودا وعدما "وبعبارة أخرى هو المصدر الذي يستلهمه الإنسان من أجل ملء الفراغ الكوني الذي يجد نفسه مغمورا به عندما يبدأ مرحلة الوعي برحلته الطويلة في هذه الحياة"[2]، ولذلك عرف علم الاجتماع الإنسان على أنه حيوان ديني. بل ويجعل مالك بن نبي من الدين حاجة فطرية، مثلها مثل الحاجات الحيوية، فإذا كانت الحاجات البيولوجية تضمن له وجوده، فإن تلبية هذه الحاجة الروحية تمنح لهذا الوجود المعنى، "فنفسية الفرد في المجتمعات التاريخية على الأقل مفعمة بالنزعة الدينية، تلك التي تعد جزءا من طبيعته"[3]. وتتجلى قيمة الدين بالنسبة للفرد في تلبيته حاجة الإنسان إلى ذات عظيمة تسنده تتجاوز البشر.

ويتفق مالك بن نبي في هذا الموقف مع ما يذهب إليه علم النفس التحليلي مع يونغ خاصة، الذي يرى أن الدين يصحب الإنسان منذ ولادته مثله مثل البعد البيولوجي، فالفرد "يستقبل عند ولادته ميراثا نفسيا معينا، كما يستقبل تراثا حيويا. هذا الميراث هو الذي يكون مجال اللاشعور، ويمثل رصيد العقائد والخرافات التي كدستها الإنسانية في نفسيتها منذ بدء التاريخ "[4].

1– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 360.

2– عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي، الشركة الجزائرية اللبنانية، 2009، ط 1، ص 233.

3– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 69.

4– نفس المصدر، ص 68.

إذا فالدين حقيقة وجودية خالدة، تستقر في الطبيعة أو الفطرة البشرية، وهذا الأمر يتجاوز عند مالك بن نبي مجرد اعتقاد ذاتي، بل هو أمر موضوعي يفرض نفسه على الإنسانية جميعا، كما يمكن ملاحظته في وعي ولاوعي الإنسان، ويتجسد فضلا عن حياته النفسية أو الفردية في حياته الاجتماعية والحضارية.

ثانيا: الدين كضرورة اجتماعية:

يتجاوز الدين كونه ضرورة فردية، إلى كونه لازمة اجتماعية، فباعتباره يمنح الوجود الفردي المعنى، فإنه بذلك يدخل به التاريخ بأن يحوله من مجرد فرد إلى كونه شخص، عندما يقفز به من حالة الفرد الذي ينتمي إلى جماعة بحكم الغريزة، إلى شخص ينتمي إلى مجتمع بحكم تدخل الدين. فالشخص هو نتاج "عملية إدماج رئيسية تمنح نشاط الغرائز كل فاعليتها الاجتماعية، حين تضع طاقتها في خدمة الأفكار والمبادئ"[1] التي تصنع حضارته، باعتبار الوظيفة الدينية هي العلة في قيام الحضارة وسقوطها، فالبناء الحضاري "لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح ــ والروح وحده ــ هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت؛ لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض"[2]، ولهذه الاعتبار فإن مالك بن نبي يرى أن الدين هو الذي يجمع بين عناصر الحضارة الثلاث: الإنسان والوقت والتراب، باعتباره المركب الذي بدونه تبقى هذه العناصر منفصلة عن بعضها البعض. وبالتالي فهو الذي يصنع الحضارة، "فالحضارة لا تنبعث ـ كما هو ملاحظ ـ إلا بالعقيدة الدينية... فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجا، أو هي تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبد غيبي"[3].

ولما سبق فإن مالك بن نبي يرى أن الحضارة صناعة دينية بحتة، وأي عملية استبعاد لهذا المؤثر هو محض عبث، مثلما رأينا ذلك مع الماركسية. كما أن أي تفسير يبعد الدين كعنصر جوهري، يعتبر من قبيل الافتراء على الدين ذاته، كالنظرية التي تقدم بها الفيلسوف الألماني (شبنجلر) الذي يردها إلى عامل العبقرية التي تسم جنسا ما، وهي نظرية قومية عنصرية ينتقدها مالك بن نبي

1– نفس المصدر، ص 70.

2– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 31.

3– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 75.

بقوله: "وهكذا نجد في هذه النظرية العامل العنصري يتسرب على يد (شبنجلر) إلى المذاهب التاريخية، وهو العامل الذي سوف يتاح لدوره التاريخي فيما بعد، أن يحقق اكتماله المنهجي في المدرسة الهتلرية على يد (روزنبرج)"[1].

وكذلك الحال مع نظرية (ارنولد توينبي) التي تتكلم على عنصر التحدي والاستجابة، حيث تجعل من عنصر التحدي عاملا جغرافيا، حيث تؤدي الاستجابة الناجحة إلى ظهور حضارة. ويرد مالك بن نبي على هذه النظرية من خلال تقديمه لمثال الحضارة الإسلامية حيث يقول بأننا "لا نرى في تكوين هذه الحضارة العامل الجغرافي أو المناخي في شكل تحد معين حسب نظرية توينبي"[2]، فمعلوم أن الحضارة الإسلامية انطلقت في بيئة جغرافية ومناخية (شبه الجزيرة العربية)، لم يتغير فيها شيء عند انطلاقتها.

لم يتوقف مالك بن نبي عند حدود النقد للنظريات التي تستبعد الدين، بل يقدم نظريته، والتي تقوم على أساس ديني، ويدلل على ذلك بأمثلة عدة، فالحضارة الغربية مثلا تأسست على الفكرة الدينية المتمثلة في المسيحية "إن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا إلى مسرح التاريخ. ولقد بنت عالمها الفكري على سقراط باعث الأفكار، وأفلاطون المؤرخ لتلك الأفكار، وأرسطو مشرعها، غير أن هذا العالم الذي التقت به ثانية وهي تقتفي أثر الحضارة الإسلامية قد اكتسى منذ توماس الأكويني صبغة مسيحية"[3].

ويعطي مالك بن نبي مثالا على ذلك من الحضارة الغربية، عن مشروع اجتماعي يتمثل في حضانة الأطفال ، إذ يُعتقد للوهلة الأولى أن نشأتها مدنية، انطلاقا من كون أن الجهة الحالية القائمة على تسييرها مدنية "في حين لو درسنا تاريخها، ورجعنا إلى أصول فكرتها الأولى لوجدناها ذات أصل مسيحي، فهي تدين بالفضل إلى القديس (فانسان دي بول) الذي أنشأ مشروع الأطفال المشردين، خلال النصف الأول من القرن السابع عشر"[4].

وكنتيجة لما سبق فإن سبب انهيار الحضارة هو كف الفكرة الدينية عن مزاولة تأثيرها في الفرد والمجتمع

1– نفس المصدر، ص 95، 96.

2– نفس المصدر، ص 97.

3– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 62.

4– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 89.

ثالثا: مرجعية فكر مالك بن نبي الإسلامية:

يؤكد كل من تعرف على مالك بن نبي أو درس فكره، على أمرين: أولهما تدينه الشديد، وهو الأمر الذي عمل وسطه الاجتماعي وظروف وطبيعة نشأته في طفولته وشبابه الدور الأبرز في وجوده. وثانيهما قناعته الإسلامية التي لم تزدها دراسته وتعمقه في المشكلات إلا رسوخا وتأكدا.

فالخلفية الإسلامية التي كثيرا ما أعلنها مالك بن نبي، لا تقتصر على حياة متدينة، بل تتجاوزها إلى العمل على الذود عن حضارة الإسلام، والعمل على بنائها من جديد، عبر معرفة المعوقات ورسم الطرق التي تمكن من تجاوزها، وفي هذا يقول الأستاذ عمر النقيب: "من حيث المبدأ، يؤكد مالك بن نبي باعتباره إنسانا متدينا، على ضرورة اعتبار الإسلام كإطار مرجعي أساسي في التعامل مع مختلف المشكلات التي نواجهها في بلادنا، وفي أية محاولة للنهوض والبناء في العالم الإسلامي"[1]. ويأتي هذا الكلام ليدعم النتائج التي توصل إليها مالك بن نبي، حول عجز الغرب عن إيجاد الحلول للمشكلات المزمنة التي أصبحت تتخبط فيها البشرية والغرب خاصة (أوروبا وأمريكا)، في المجالات الروحية والأخلاقية، فصنوف الغدر والخيانة تزداد استشراء كل يوم، في جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل وحتى العلمية والتكنولوجية، وهو ما يفسره مالك بن نبي بفوضى العالم الغربي. وبالتالي فما على العالم الإسلامي إلا أن يبحث عن حلول مشاكله داخل حدوده، "أياً كانت وجهة الأمر، فإن العالم الإسلامي لا يستطيع في غمرة هذه الفوضى أن يجد هداه خارج حدوده، بل لا يمكنه في كل حال أن يلتمسه في العالم الغربي الذي اقتربت قيامته، ولكن عليه أن يبحث عن طرق جديدة ليكشف عن ينابيع إلهامه الخاصة..."[2].

وظل مالك بن نبي يؤكد على هذه القناعة "كلما تناول قضية إعادة صياغة مشروع النهوض وإعادة بناء مجتمع ما بعد الاستقلال في العالم الإسلامي... فمثلا يشير في كتابه (ميلاد مجتمع) إلى أن المشكلة التي تواجه المسلم اليوم هي تقريبا نفس المشكلة التي عبر عنها قول الإمام مالك بن أنس {لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها}"[3]. وفي سياق تعليقه على قوله

1– عمر النقيب، مرجع سابق، ص 243.

2– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 138.

3– عمر النقيب، مرجع سابق، ص 244.

تعـالى مـن سـورة الإسـراء: ﴿وَلَقَـدْ كَرَّمْنَـا بَـنِي آدَمَ وَحَمَلْنَـاهُمْ فِي الْبَـرِّ وَالْبَحْـرِ وَرَزَقْنَـاهُمْ مِـنَ الطَّيِّبَـاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[1] نجد دعوته إلى تأسيس ثقافة إسلامية تقوم على هذا المبدأ يرعاها قادة العالم الإسلامي فيقول: "وسنرى من خلال مراعاة هذا المبدأ ضرورة تنشيطه بإقامة ثقافة مناسبة لحال المجتمع الإسلامي لتطبيقها بمفهومها الاجتماعي وعلاقاتها التاريخية الجديدة. وجدير بالقادة المسلمين أن ينظروا إلى المشكلة في هذا الاتجاه فيترجموا قيم الإسلام الروحية إلى قيم اجتماعية"[2].

ولإثبات فعالية هذه المرجعية وقدرتها على التعامل الناجح مع مختلف المشكلات التي تعترض العالم الإسلامي، بل والعالمي، ينوه مالك بن نبي إلى ضرورة تحويل هذه المبادئ التي أثبتت صحتها وصلاحيتها إلى قيم اجتماعية، تسمح بتشكيل ثقافة ونظام اجتماعي وسياسي واقتصادي يكون الدليل الواقعي على نجاعة الإسلام، فيقول: "ليس الأمر من بدايته أمر مبادئ أو فروض، وإنما هو أمر ترجمتها إلى وقائع وأحداث، ... ففي التاريخ يجب أن يتحول العنصر الروحي إلى عنصر اجتماعي، وفي الإطار التاريخي – أعني خارج نطاق الخلود – يعد الإسلام واقع المسلمين، فأي حكم على هذا الإسلام التاريخي هو بصفة جوهرية حكم على نشاط إنساني متطور خلال القرون"[3].

رابعا: مبادئ السياسة الإسلامية عند مالك بن نبي:

وبناء على ما سبق اتخذ مالك بن نبي من الإسلام مرجعا له في صياغته لنظريته في السياسة، حيث أكد على البعد الأخلاقي لهذا المفهوم، فالسياسة لا بد لها أن تكون أخلاقية[4]، لذلك يضع مالك بن نبي هذا المقياس في تصوره لسياسة إسلامية معاصرة.

ويستخرج مالك بن نبي جملة المبادئ التي يضعها للسياسة الإسلامية كما يتصورها هو من الأصول المؤسسة للحضارة الإسلامية، ونقصد بهذه الأصول: القرآن الكريم، والسنة النبوية بشقيها النظري والعملي، وسيرة الخلفاء الراشدين وأقوالهم. وتتمثل جملة هذه المبادئ فيما يلي:

1– سورة الإسراء، الآية: 70.

2– مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، 1981، ط 2، ص 212.

3– نفس المصدر، ص 227، 228.

4– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 136.

1: **الثقة**: يرى مالك بن نبي أن أهم عنصر حفظ للدولة الوليدة بقاءها وازدهارها، وهو ما يجب الاهتمام به هو علاقة الحاكم بالمحكوم، والتي تبنى على عنصر الثقة، "الذي ينبع من العقيدة...كون العقيدة تدعم التعاون بين الدولة والفرد، وتمكن من إنجاز مهمات عظيمة"[1].

2: **الطاعة**: وثاني هذه المبادئ الأخلاقية التي لا قوام للدولة إلا بها الطاعة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾[2]. غير أن هذه الطاعة ليست مطلقة، بل هي بدورها منضبطة بضوابط الشرع، وهو ما أكد عليه عمر ذاته يوم تنصيبه خليفة للمسلمين عندما قال: "من رأى منكم في اعوجاجا فليقومني"[3].

3: **النزاهة والكفاءة والملائمة**: تأتي كشروط أساسية لتولي المسؤوليات في الدولة المسلمة، وهي تشترط مجتمعة، ويقصد مالك بن نبي بالملائمة هنا الكفاءة للمنصب، وكم من حاكم عزله عمر وكان الخليفة يقول: ليس لطعن في نزاهته ولا لنقص في كفاءته. ومن ذلك عزل عمر أبو عبيدة بن الجراح عن قيادة الجيش، ولكن لما حضرت عمر الموت تمنى لو كان أبو عبيدة حيا فيستخلفه شؤون المسلمين[4].

4: **النقد الذاتي**: ويعني في عرف الإسلام: الإقرار بالذنب أو الإعلان عن الخطيئة. فتراجع الحاكم عن مواقف اتخذها لخطأ ما وإعلان ذلك على الأشهاد، كفيل بمد جسور الثقة بينه وبين محكوميه، وهو ما يؤدي إلى ازدهار الدولة ذاتها. وقد ضرب عمر في هذا الأمر المثل، عندما "اعتقد الخليفة أنه قد أثملته نشوة السلطة. فما كان منه إلا أن استدعى الصحابة وجمعهم حذو المنبر، ليعلن أمامهم ما مؤداه: أنه لم يكن شيئا مذكورا، بل هو أقل من اللاّشيء؛ وأنه لا يعدو كونه مجرد راعي ماشية جعل منه الإسلام خليفة"[5].

1– يوسف حسين، مرجع سابق، ص91.

2– سورة النساء، الآية: 59.

3– يوسف حسين، مرجع سابق، ص 95.

4– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 133.

5– مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مصدر سابق، ص 193، 194.

5: مبدأ العدل: وهو مبدأ سام من مبادئ الإسلام السياسية، يرى في غيابه ابن خلدون إيذانا بخراب العمران،:، ويأخذ مشروعيته من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[1].

ويسجل مالك بن نبي واقعة لعمر بن الخطاب، يراها دليلا على صلاحية الإسلام للتطبيق في واقعنا فيقول: "ومما يحكى بهذا الصدد أن امرأة يهودية أرادت أن تحتفظ بملك لها يقع داخل الحدود التي عينها التخطيط لبناء مسجد عمر في بيت المقدس، فأراد القائم بالمشروع تنفيذ المخطط دون التفات إلى وجهة نظر المدعية، على اعتبار أسبقية المصلحة العامة، ولكن المدعية رفعت قضيتها إلى الخليفة الذي أوفاها رغبتها. وربما كانت وجهة نظره مقررة على أساس أن بناء مسجد لا يكون مصلحة عامة بالنسبة إلى يهودية"[2].

6: مبدأ التبادل: وهو يؤسسه على الآية الكريمة ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[3]. ومبدأ التبادل يكون بين الفرد والمجتمع، فالمجتمع يرسم لأفراده أنموذجا سلوكيا معينا، يقتضي عدم مخالفته تحت طائلة إرغام المجتمع. والأفراد يتولون دور النقد للمجتمع في الحكم والإدارة. وهو سلوك وإن أقره الإسلام إلا أنه من خصائص المجتمعات المتحضرة، "ففي المجتمع المتحضر يقع كل خطأ في الأسلوب تحت طائلة النقد، ويقع كل خطأ في السلوك تحت إرغام المجتمع"[4].

7: مبدأ الحسبة: وهي "وظيفة سياسية وإدارية ظهرت بالمجتمع الإسلامي في العصر العباسي... والمحتسب ينهض بالمحافظة على النظام والآداب في المجتمع، وصارت إليه مهام الرقابة على الأسواق وأهلها وبضائعها ومكاييلها وموازينها، والتأكد من جودة المصنوعات، والتدخل في الأسعار، والنظر في شؤون الآداب والأخلاق"[5]، وأصلها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[6]. وتكلم عنها مالك بن نبي في معرض تأكيده

1– سورة النساء، الآية: 58.

2– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 86.

3– سورة آل عمران، الآية: 110.

3– مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مصدر سابق، ص 134.

5– يوسف حسن، مرجع سابق، ص 125.

6– سورة آل عمران، الآية: 104.

على عنصر الثقة بين الحاكم والمحكوم فقال: "إن أمام البلاد الإسلامية اليوم هذه الدروس في السياسة العليا التي صنعت المعجزات كما رأينا. وإن خلفها دروس الثقافة الإسلامية الرفيعة التي تتيح لها استعادة بعض المفاهيم التي لا تقدر بثمن كالحسبة: التي هي جديرة بإدماجها بالنظم السياسية للبلاد الأكثر حداثة؛ وبالخصوص لهذه البلاد بالذات"[1].

8: الشورى: ، وتعرف على أنها "استطلاع رأي الأمة المسلمة أو من ينوب عنها، في الأمور المتعلقة بها (الشؤون العامة)، لمعرفة الرأي الصواب أو الحق فيها؛ لأن العقول إذا ما اجتمعت وتشاورت، وضح السبيل أمامها"[2]. فهي تعني التزام الحاكم برأي الأغلبية، وتعني أيضا حرية الرأي السياسي وحرية الصحافة وكل وسائل الإعلام، وتعني كذلك حرية المعارضة السياسية.

وقد أمر الله عز وجل نبيه محمد ﷺ بالشورى حيث قال: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[3]. ونجد في السنة قوله ﷺ لمعاذ بن جبل: {استشر فإن المستشير معانٌ، والمستشار مؤتمن، واحذر الهوى فإنه قائد الأشقياء.

والشورى ملزمة وواجبة على كل حاكم مسلم مثلما يرى أوثق الآراء في الموضوع، ويستند الذين يذهبون إلى هذا الرأي إلى قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[4]. يقول محمد محمد رشيد رضا مفسرا لهذه الآية: "فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى، فتوكل على الله في إمضائه"[5]. وقال عبد المنعم الجمال في ذات الآية: "فإذا مُحِّص الرأي وظهر فأنزل على حكم الأغلبية وأعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ"[6].

1– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 136.

2– مهدي فضل الله، الشورى طبيعة الحاكمية في الإسلام،دار الأندلس، بيروت، 1984، ط1، ص 53.

3– سورة آل عمران، الآية: 159.

3– سورة آل عمران، الآية: 159.

5– محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، مكتبة القاهرة، مصر، 1960، ط 4، ص 450.

6– الجمال عبد المنعم ، التفسير الفريد للقرآن المجيد، ج1، دار الكتاب الجديد، مصر، بد: تاريخ، بد: ط، ص 450.

المبحث الثالث

الإنسان كبعد محوري في الفكر السياسي عند مالك بن نبي

يعتبر دخول فكرة دينية التاريخ السبب الأول في ظهور الحضارة، لكن مالك بن نبي يضيف عنصر السند كضرورة لنجاح هذه الفكرة في إحداث الوثبة المطلوبة، ويقصد مالك بن نبي بالسند العنصر البشري الذي يؤمن بهذه الفكرة، ويعمل على تجسيد قيمها في الواقع، ويضرب مالك بن نبي على ذلك مثالا بالحضارة الإسلامية التي كانت نتاجا لهذا التفاعل بين الفكرة الإسلامية والإنسان المسلم، "ومن المؤكد أنه عندما نتناول الحضارة الإسلامية فلا بد من أن يدخل في اطرادها بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد نفسه، والإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة"[1].

من هنا تأتي أهمية العنصر الإنساني في أي عملية تغيير اجتماعي وسياسي، وهو ما يفرض علينا التعرف على الإنسان الذي يحمِّله مالك بن نبي مسؤولية التغيير، والفعل السياسي، وهو ما يستوجب استعراض المفاهيم التي استخدمها مالك بن نبي عند تناوله لهذا المفهوم.

يستخدم مالك بن نبي للدلالة على الإنسان مصطلحات متعددة وهذا "من حيث هو كائن تعتريه وضعيات تاريخية مختلفة بحسب المرحلة الحضارية التي يمر بها المجتمع الذي يعيش فيه"[2]، فنجده يضع الفرد مقابل الشخص، حيث ينطبق على الفرد وصف الكائن الطبيعي، الذي لم يخضع لأي عملية تكييف اجتماعي، فهو كائن خارج دائرة الحضارة، إما لأنه كائن خام لم يدخل الحضارة بعد، كون: "الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية"[3]، وقد يطلق عليه هنا إنسان الفطرة، أو الإنسان الطبيعي. وإما أنه قد خرج من دائرة الحضارة حيث يتحول الإنسان من جديد إلى مجرد كائن طبيعي قد تفسخت أخلاقه وقدراته بسبب نضوب مخزون الروح والعقل ووهن قواهما على حد سواء[4].

1– نفس المصدر، ص 97.

2– عمر النقيب، مرجع سابق، ص 70.

3– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، نفس المصدر، ص65.

4– فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981، ط2 ، ص415.

وأما الشخص فهو إنسان الحضارة، أو هو الفرد المكيف "وهو الذي تم إخضاعه لعملية تكييف وإشراط"[1].حيث تتولى الفكرة الدينية إخضاع الطبيعة الخام، بما تحتويه من غرائز لعملية تكييف، يعاد فيها تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، و"ذلكم هو الطور الأول من أطوار حضارة معينة، الطور الذي تروض فيه الغرائز وتسلك في نظام خاص يكبح جماحها، ويقيد انطلاقها"[2].

فإذا كانت حالة الإنسان تتحدد حسب طبيعة الطور الحضاري الذي يوجد فيه، وكان حال الفرد المسلم اليوم ينطبق عليه اليوم وصف إنسان ما بعد الموحدين، وهو الإنسان الذي فقدت الفكرة الدينية تأثيرها الاجتماعي فيه، فإن إعادة الإنسان إلى طور الفعل الحضاري يمر حتما بذات الطريقة التي مر بها في المرحلة الأولى.

إن الشرط الأساس الذي يخرج الإنسان المسلم من وضع الفرد الطبيعي إلى حالة الشخص الفاعل، ومن حالة التبطل واللافعالية إلى حالة العمل والفعالية ، هي في عودة سيطرة الفكرة الدينية "وهذه النظرة أساسية في أي مشروع يستهدف إعادة تنظيم الطاقة، بغية إعادة بناء شبكة علاقات معينة. فإعادة التنظيم تستلزم الظروف نفسها، أعني فكرة دينية جديدة"[3].

ولعودة هذه الروح إليه يجب إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، التي أدى غيابها إلى أن يفقد هذا الإنسان عنصر الفاعلية والتأثير، حيث صار واقعا تحت تأثير محيطه المريض "فبدلا من أن يؤثر على الوسط طبقا لمثله الأعلى ومبادئه، نجد أن الوسط هو الذي يؤثر عليه، فيجرده من مثله الأعلى، ويهدم مبادئه"[4]، ولذلك فالحل في النشاط المشترك، الذي أنقذ من قبل سلف هذه الأمة، ولا يكون ذلك إلا عندما يستوي تأثير الفكرة الدينية على المسلمين داخل المسجد، تأثيرها عليهم خارجه.

ويقترح مالك بن نبي لإعادة الروح لهذا الإنسان، إعادة تنظيم طاقته الحيوية وتوجيهها، ويكون ذلك بالقيام بخطوتين:

1– عمر النقيب، مرجع سابق، ص74.

2– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص110.

3– نفس المصدر، ص 112.

4– نفس المصدر، ص 112.

أولهما تنظيم تعليم القرآن من مجرد الحرص على حفظه في الصدر وعلى اللسان، إلى نوع من التنظيم يجعله يزاول تأثيره على المسلم كما لو أنه نزل من فوره.

وثاني الخطوات هو"تحديد رسالة المسلم الجديدة في العالم. فبهذا يستطيع المسلم منذ البداية أن يحتفظ باستقلاله الأخلاقي"[1]، وهو ما يمكنه من التأثير في محيطه بشكل تدريجي، عبر عنصر القدوة، ويسمح له بالتالي بإعادة بناء القيم التي تأسس شبكة العلاقات الاجتماعية.

فكرة التوجيه:

وإذا كانت عملية تغيير الإنسان تستدعي الخطوتين السابقتين، فإنها تحتاج إلى عملية التوجيه،التي تعني "بصفة عامة قوة في الأساس، وتوافق في السير، ووحدة في الهدف...فالتوجيه هو تجنب هذا الإسراف في الجهد وفي الوقت"[2]، وهو ما يؤدي إلى إدارة المجتمع في أحسن ظروفه الزمنية و الإنتاجية المناسبة لكل عضو من أعضائه.

إن هذا النوع من التسيير يقتضي اعتماد مبدأ التخطيط لأهميته القصوى في العالم المعاصر فالتخطيط يؤثر في الأوضاع الاجتماعية والتاريخية للإنسان والمجتمع معا، إذ أنه يشخص الغايات قبل تحقيقها، كما أنه من الناحية الفنية يربط بين بعض المشكلات التي يصعب ربطها بغيره، لتخلف العادات الذهنية عن العوامل الفنية في سرعة الربط بينها[3].

وتشمل عملية التوجيه ثلاثة دوائر هي: دائرة الثقافة، دائرة العمل ودائرة المال.

1: توجيه الثقافة

فعن التوجيه الثقافي، نجد أن مالك بن نبي يعتبره لازما لأي عملية تغيير، وشرطا لبناء إنسان الحضارة، كون أن أي عملية بناء يجب أن يتوافر فيها وضعان:وضع سلبي إذ يجب تصفية عاداتنا وتقاليدنا، وإطارنا الخلقي مما فيه من عوامل قاتلة. ووضع إيجابي يضمنه فكر جديد، يحطم ذلك الفكر الموروث عن حالة التدهور الحضاري[4].

1– نفس المصدر، ص 114.

2– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص78.

3– نعيمة بغداد باي، مرجع سابق، ص 130.

4– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص80.

ويعرف مالك بن نبي الثقافة على أنها نظرية في السلوك، وليست نظرية في المعرفة لتمييزها عن العلم، ويبرهن على ذلك من خلال الفرق الذي يمكننا ملاحظته على سلوك وقيم شخصين من مجتمعين مختلفين يزاولان ذات التخصص العلمي كالطب مثلا.

وبذلك تصبح الثقافة "مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه"[1]، وهي بذلك الكفيل الوحيد القادر على إعادة تكييف الفرد، وهذا بإدخال العناصر التي يحتاجها المجتمع ضمن أولويات هذه الثقافة، وبوضع مشروع ثقافي قيد التحقق، فهي تتجاوز كونها نظرية في المعرفة، إلى كونها نظرية في السلوك خصوصا بالنسبة إلينا نحن في العالم الإسلامي، ولذلك كانت "مشكلة الثقافة عندنا تطرح على شكل مشروع نطمح إلى تحقيقه بصورة عملية"[2].

وانطلاقا من ما سبق فالثقافة مطالبة بوضع مشروع تربوي يهتم بتطوير الإنسان، بالانتقال به من حالة التبطل والهوان إلى حالة الفعل والإنتاج، بفضل ما تضعه الثقافة من برنامج لتكييف الفرد "إن الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية، ثم يتولى المجتمع تشكيله ليكيفه طبقا لأهدافه الخاصة"[3].

2: توجيه العمل:

وأما توجيه العمل فهو الحلقة الثانية من مشكلة الإنسان، حيث يضعنا مالك بن نبي أمام ملاحظة هامة، تتعلق بالفرق بين العمل الكسبي أو المأجور، والعمل التلقائي التطوعي، إذ يرى أنه في حالة المجتمع الذي يشهد لتوه عملية تخلق وتكوين، فإن الأمر يتعلق بالنوع الثاني.

ويقصد مالك بن نبي بتوجيه العمل في هذه المرحلة بعامة "سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، بما في ذلك جهد السائل، والراعي، وصاحب الحرفة، والتاجر، والطالب، والعالم، والمرأة، والمثقف، والفلاح، لكي يضع كل منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء"[4].

فبالنسبة لمالك بن نبي يعتبر أن تأليف كل هذه الجهود إنما الهدف منه تغيير وضع الإنسان، وخلق محيط وبيئة جديدة.

1– نفس المصدر، ص 83.

2– مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص 61.

3– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص65

4– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص107.

ويصنع تفشي روح العمل في البلاد أجواء جديدة تحفز إلى النهوض، إذ "على قدر ما يصبح في البلاد من فنيين وفنون وحرف، تتجه أحوال معيشة الفرد إلى وضعها الطبيعي حتما"[1].

3: توجيه رأس المال:

وأخيرا وعن توجيه رأس المال، نجد أن مالك بن نبي يبدأ حديثه في الموضوع بتمييز الوضع الذي عليه رأس المال في العالم الإسلامي عنه في أوروبا غداة الثورة الصناعية، إذ ترتب على هذا الوضع في أوروبا نشأة طبقة البروليتاريا، وتركز المال في يد الرأسماليين، وهو ما أدى إلى النظر إليه نظرة سياسية من طرف المدرسة الماركسية. وعلى النقيض من ذلك في العالم الإسلامي التي لم تواجه مشكلة الرأسمالية، إلى غاية وقت متقدم من القرن العشرين.

ولهذا السبب وجب النظر إلى رأس المال من منظور اجتماعي " وعليه فإن القضية في البلاد الإسلامية ذات طابع يختلف تما الاختلاف عن صورتها في أوروبا، ومن هنا كان حتما،علينا دراسة هذه المشكلات دراسة خاصة، وبالتالي تحديد رأس المال ذاته من زاوية أخرى باعتباره آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي، لا آلة سياسية في يد فئة رأسمالية، كما عالجها ماركس ومدرسته"[2].

ويميز مالك بن نبي بين الثروة ورأس المال، فبينما تتميز الثروة بالثبات وتمحورها حول الملكيات الزراعية خاصة وارتباطها بصاحبه ، يمتاز رأس المال بالحركية وارتباطه بالصناعة في نشأته، وحركيته وبالتالي اتساع مجاله الاجتماعي واستقلاله عن صاحبه.

وإذا كان من الطبيعي أن ننظر للثروة على أساس كمي، كأن نقيم الضيعة بقيمة كمية مادية، فإن صفة الحركية التي تميز رؤوس الأموال مهما قلت يمنحها صفة الكيفية، وهي الصفة التي تلائم وضع العالم الإسلامي "فإن همنا الأول أن تصبح كل قطعة مالية متنقلة تخلق معها العمل والنشاط"[3].

ونظرا لقلة الأموال في هذا العالم من جهة وحتى نتفادى تركيز المال في أيد قليلة وهي من أخطاء الرأسمالية الغربية أثناء نشأتها، من جهة أخرى، فعلى حكومات العالم الإسلامي أن تستثمر

1–مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص108.

2– نفس المصدر، ص 109، 110.

3– نفس المصدر، ص 112.

أموال جميع الفئات الاجتماعية مهما قلت، في إطار ديمقراطي "فالقضية إنما هي قضية منهاج يحدد لنا تخطيطا مناسبا نبني عليه حياتنا الاقتصادية، ولا يكون فيه مكان لتركيز رِوس الأموال في أيدي قليلة"[1].

وقصد الاستفادة قدر الإمكان من المقدرات الذاتية للعالم الإسلامي، يقترح مالك بن نبي تشكيل مجلس لتوجيه الثروة وتوظيفها، لتحويلها إلى رأسمال.

ويمكننا في نهاية الحديث عن مسألة التوجيه الإقرار مع مالك بن نبي بأنه "بهذا التوجيه الذي يسير متضافرا مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل؛ يكون الفرد قد استكمل الشروط اللازمة لتشييد حضارة تطابق إطاره الخاص"[2]

1- نفس المصدر، ص 113.

2- نفس المصدر، ص 113.

استنتاجات

تحتل مسألة الأسس المقام الأبرز في أي فكر سياسي، حيث يتحدد وفقها نوع المشاريع السياسية التي تنتج عن هذا الفكر؛ وهو ما بدا واضحا بالنسبة للفكر السياسي لمالك بن نبي، حيث شكل كل من البعد الحضاري بما يمثله من إطار شامل لفكره السياسي، والدين كمرجعية له، والإنسان كوسيلة لتنفيذ هذه المشاريع وغاية لها، طبيعة ونوع المشروع السياسي الذي قدمه، ويظهر ذلك في:

1 : اعتماد الحضارة، كإطار شامل للفكر وللنشاط الإنساني، واعتمادها كوحدة للتحليل والبحث.

2: اعتبار الدين إطار موضوعي كونه القاسم المشترك لكل نهضة حضارية. وهو بالتالي يفرض ذاته على أي فكر أو فعل سياسي، يريد صاحبه العودة بالأمة إلى سابق عهدها.

3: الإنسان باعتباره الغاية والوسيلة لكل مشروع سياسي، ولذلك يجب تكييفه مع مقتضيات المرحلة السياسية وذلك بإخضاعه لعملية توجيه تشمل جميع مناحي الحياة.

الفصل الخامس

مشروع مالك بن نبي السياسي

المباحث:

- **المبحث الأول: الديمقراطية في الإسلام.**
- **المبحث الثاني: نحو إتحاد إسلامي (كومنولث إسلامي)**
- **المبحث الثالث: الإسلام والعالمية.**

الفصل الخامس

مشروع مالك بن نبي السياسي

تمهيد:

انطلاقا من رؤية مالك بن نبي الحضارية العامة، ومنهجه في التحليل، فإنه لا يمكن له أن يغفل في صياغته لفكره السياسي صفة الشمول في بعديها الحضاري والجغرافي، لذلك جاء فكره السياسي موضوعي في منظوره، فهو يجرد المفاهيم السياسية من إطارها الخاص ليعطيها البعد العام المجرد من أي اعتبارات اجتماعية أو نفسية أو تاريخية لتصبح بذلك قوالب قابلة للتحقق في أي بيئة. أما على المستوى الجغرافي والمساحي، فكانت نظريته علاجا لمشكلة الإنسان المسلم في أبعادها الجغرافية السياسية المختلفة، ابتداء من الدولة مرورا بالأمة الإسلامية، وصولا إلى المجال العالمي.

وفي الأخير فإنه ليس واردا أن نتطرق لمجموع فكر مالك بن نبي السياسي، لاعتبارين اثنين: أما أولهما فغزارة إنتاجه في مجال الفكر السياسي، مما يعجز فيه بحث واحد على التطرق إلى مجموعه. وثانيهما هدف المذكرة المتعلق أساسا بالبحث في اتجاه مالك بن نبي في مجال الفكر السياسي وهو ما يكفي معه التطرق إلى المقدار الكافي من إنتاجه في هذا المجال، الذي يمكن لنا من خلاله الوصول إلى قناعاته السياسية.

المبحث الأول

الديمقراطية في الإسلام

ينطلق مالك بن نبي في حديثه عن الموضوع بطرحه سؤال: هل في الإسلام ديمقراطية؟ وسرعان ما يضع توضيحا هاما مفاده بأنه لا يجب أن ننتظر الإجابة من خلال "نص فقهي مستنبط من السنة والقرآن الكريم، بل يتعلق بجوهر الإسلام عامة"[1]. وانطلاقا من الممارسة للمبادئ العامة التي أقرها الإسلام، في صورة شعور عام ودوافع تكون الإجابة على سؤاله باعتباره الإسلام مشروعا ديمقراطيا، يقول "ينبغي أن نعده مشروعا ديمقراطيا تفرزه الإسلامية في كل فرد من المجتمع"[2].

وباعتبار الإسلام مشروعا ديمقراطيا، فقد وضع مالك بن نبي أمامه جملة الشروط الذاتية والموضوعية التي في حالة تحققها فيه يكون الإسلام بحق دين الديمقراطية، فيتحول بذلك السؤال الذي سبق وأن طرح إلى سؤال جديد هو: "هل الإسلام يتضمن ويتكفل بهذه الشروط الذاتية والموضوعية، أي هل يكوّن نحو الأنا ونحو الآخرين الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطي كما بينا، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور؟"[3].

يجب علينا هنا ابتداء تحديد المجال الزمني الذي يجري فيه البحث، فمن الناحية المنطقية والواقعية يجب أن نبحث في الزمن الذي شهدت فيه مبادئ الإسلام طريقها إلى الواقع "لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، لكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع"[4]؛ لأنه قد يحلو للبعض أن يتهم الإسلام بالتخلف عن ركب الديمقراطية من خلال ملاحظة واقعهم اليوم، أو إبان الفترة الاستعمارية، وهو مخالف للموضوعية، إذ يجب قياس الفكرة أثناء ازدهارها، وهو ما يعني الفترة التي زاولت فيه تأثيرها، وأعادت تشكيل الواقع وفق مقتضياتها.

1– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 76.

2– نفس المصدر، ص 76.

3– نفس المصدر، ص 74.

4– نفس المصدر، ص 81.

ولهذا السبب فسنعتبر أن فترة بحثنا هنا ستستغرق أربعين سنة، وهي الفترة التي دام فيها حكم الرسول وخلفائه الراشدين، حيث زاولت الفكرة الإسلامية أعظم أثرها

1: العوامل الذاتية:

وينطلق مالك بن نبي في الإجابة على الشطر الأول من السؤال المتعلق بالشروط الذاتية للديمقراطية، وهو: هل يكفل الإسلام، عند الممارسة، الشروط الذاتية التي من شأنها تحقيق الشعور الديمقراطي نحو الأنا ونحو الآخرين؟

يجيب مالك بن نبي بالإيجاب على هذا السؤال، بل ويرى بتجاوز الإسلام للديمقراطية المعاصرة، بفضل بعده الروحي ومصدره السماوي، ويظهر ذلك في: التكريم العام، والخاص للإنسان والسلم على التوالي.

فالتكريم العام للإنسان يدل على أن الإسلام يمنح الإنسان أعلى قيمة عندما يعلن تكريمه وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[1]. فهذا التكريم الذي تجاوز به الإسلام النظرة إلى الجانب الناسوتي أو الاجتماعي، يعد أساس الشعور الديمقراطي تجاه الأنا، وتجاه الآخرين. والإنسان الذي يحمل هذا التكريم تزول عنده النزعات السلبية المنافية للشعور الديمقراطي.

أما التكريم الخاص للمؤمن فهو دعم للتكريم الأول عندما منحه العزة، وهذا في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

وقد وضع له حواجز تقيه السقوط في هاوية الاستعباد أو هاوية العبودية، والتي تتمثل في حاجزي الاستعباد، والعبودية.

فأما الحاجز الأول فيحفظه من الاستعباد ويظهر في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[3].

وأما الحاجز الثاني الذي يحفظه من العبودية فنجده في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾[4].

1– سورة الإسراء، الآية: 70.

2– سورة المنافقون، الآية: 8.

3– سورة القصص، الآية :83.

4 – سورة النساء، الآية: 97.

وهكذا يمكن أن نخرج بنتيجة مفادها أن "المسلم محفوظ من النزعات المنافية للشعور الديمقراطي، الموجودة أو المدسوسة في طينة البشر، بما وضع الله في نفسه من تكريم مقدس، وما جعل عن يمينه وشماله من معالم، ترشد طريقه حتى لا يقع في وحل العبودية أو وحل الاستعباد"[1].

وقد دعم الإسلام هذا المشروع الديمقراطي في جانبه المتعلق بالشروط الذاتية بمقدمات تسهم في إنجاحه يذكر مالك بن نبي اثنين منها هما: مبدأ تحرير الرقيق، والتصريح بحقوق الإنسان.

فأما المقدمة الأولى المتمثلة في مبدأ تحرير الرقيق:

فنجد أن الإسلام قد شرع هذا الأمر من أجل القضاء على ظاهرة الرق بالتدرج، فأعطى بذلك تقويما جديدا للإنسان، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾[2]، فهذا تقريع يريد الله منه شغل الضمير المسلم بهذه القضية. كما يأتي هذا الموضوع في سياقات أخرى متعددة.إن الاهتمام بقضية الرقيق هنا تسجل سابقة في التاريخ تضم على إثرها الرقيق إلى بني الإنسان أو الأشخاص مثلهم مثل الأحرار.

وأما المقدمة الثانية والمتمثلة في التصريح بحقوق الإنسان فتظهر في حجة الوداع عندما خطب الرسول ﷺ الناس فكان من بين ما قاله: {يا أيها الناس إن ربكم واحد. وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى}[3].

وبناء على ما سبق نستطيع أن نستنتج مع مالك بن نبي، قيام الإسلام باستيفاء الشروط الذاتية للديمقراطية سواء تجاه الذات أو تجاه الغير، "حتى إنه في مقابل الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية (لا نريد ربا ولا سيدا) يمكنه أن يعلن شعار الثورة الإسلامية (لا نريد عبودية ولا استعبادا)"[4].

2: العوامل الموضوعية:

وأما عن الشطر الثاني من السؤال المتعلق بشروط الديمقراطية في جانبها الموضوعي المتعلق بالحريات السياسية والضمانات الاجتماعية، يرى مالك بن نبي أن الإسلام قد كفل للشعور الديمقراطي الظروف المناسبة لنموه والمحافظة عليه، بما كفله من ضمانات سياسية تتعلق خاصة بجوانب الحريات، وضمانات اجتماعية تتعلق خاصة بالمجال الاقتصادي.

1– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 78.

2– سورة البلد، الآية: من 10 إلى 13.

3– يوسف حسين، مرجع سابق، ص 104.

4– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 84.

فعن الحقوق والحريات السياسية، يحصي مالك بن نبي مجموعة من الحقوق يرى بأن الإسلام لم يسبق بها غيره فقط من الديمقراطيات بل وانفرد ببعضها، وهي نابعة من صميمه كدين خاتم للأديان، يجب أن يكون صالحا لكل زمان ومكان. وهي مبادئ شهدت تطبيقها في العصر الإسلامي الأول كما يجب لها أن تطبق.

لكن لم يفت مالك بن نبي أمر تسجيل ملاحظة هنا استقاها من الإسلام ذاته، وهي أن هذه الحريات لا يجب أن تترك هكذا لأهواء الناس، ولكن يجب أن توضع لها حدود، وهو ما قام به الإسلام، "إذ يقول عليه الصلاة والسلام كما رواه البخاري: {مَثَلُ القَائِمِ فِي حُدُودِ اللَّهِ وَالوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَصَارَ بَعْضُهُمْ أَعْلاَهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ المَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا، وَنَجَوْا جَمِيعًا}، فهذا الحد الموضوع لكل حرية فردية في ظروف معينة، يكون أساسا مهما في التشريع الإسلامي تقدم فيه مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد"[1].

ويمكن هنا أن نحصي مجموعة من الحقوق تخص الجانب الموضوعي من الديمقراطية:

وأولها حرية الاعتقاد وهي الحرية الأولى، والتي تتأسس عليها بقية الحريات، ويظهر إقرارها في قوله تعالى ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[2] . ومن بين الأمثلة الواقعية على تطبيقه والالتزام به إعطاء عمر بن الخطاب ﷺ الخليفة الراشد لأهل إيليا "الأمان على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسائر ملتهم، لا تسكن كنائسهم ولا ينقص منها ولا من خيرها ولا صلبهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم"[3].

أما ثاني هذه الحقوق فحرية التعبير والرأي، إذ يمنح الإسلام لأتباعه حرية التعبير عن آرائهم، وإبداء اعتراضهم في ما يرونه مخالفا لقناعاتهم، ما لم تخالف هذه القناعات مبادئ الإسلام. وليس أدل على ذلك من مناقشة الصحابة للرسول ﷺ في كثير من الأمور، حيث يقوم الرسول ﷺ بتعديل أو تغيير رأيه كنتيجة لتلك المناقشة، ومن أمثلة ذلك ما دار بينه وبين الحباب بن المنذر

1– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 85، 86.

2– سورة البقرة، الآية: 256.

3– يوسف حسين، مرجع سابق، ص 106.

الصحابي الجليل، عندما أشار عليه بتغيير مكان تمركز جيش المسلمين في معركة بدر[1]. والصور من حياة الرسول والصحابة متعددة عن ذلك، ودافعهم إليه نص القرآن ذاته على الشورى في عدة مواضع منها قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[2].

كما نجد أن الإسلام قد نص على مبدأ حصانة المنزل وحرمته، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[3]. فمسكن الإنسان أمر يخصه يزاول فيه أموره دون رقيب بشري، ولذلك لم يُقِم عمر بن الخطاب ﷺ الحد على قوم شربوا الخمر وضبطهم متلبسين به لاقتحامه المكان دون إذن منهم[4].

ونص الإسلام على حرية العمل والتنقل، وأعطى للعمل قداسة خاصة، فرفعه من مجرد كونه مجهودا الغرض منه كسب لقمة العيش إلى مستوى العبادة التي يؤجر فاعلها. وللإنسان أن يعمل في المجال الذي يراه مناسبا له، ويسعى في الأرض مثلما يشاء لإعمارها ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾[5].

كما أكد على المشاركة في الحكم عبر مبدأ الشورى الذي أقره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾[6]. كما تكون المشاركة في السلطة عبر إسداء النصح والمشورة، بل والنقد اللاذع في بعض الأحيان، وهنا ينقل لنا مالك بن نبي إحدى صور هذا النقد، في عهد ملك معاوية، وهو عهد زالت فيه الخلافة الراشدة، حيث انتقد أبو ذر الغفاري معاوية، عندما بادر هذا الأخير إلى بناء قصر الخضراء بدمشق قائلا: "فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها، وإما أنك تبنيه من مالك وهذا تبذير"[7].

1– نفس المرجع، ص 105، 106.

2– سورة آل عمران، الآية: 159.

3– سورة النور، الآية: 27.

4– يوسف حسين، مرجع سابق، ص 109.

5– سورة الملك، الآية: 15.

6– سورة النور، الآية 27.

7– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 93.

وكنتيجة لما سبق يخلص مالك بن نبي إلى نتيجة هامة مفادها: أن الإسلام كحالة سياسية، وفي جانب الحكم تحديدا، قد حقق المشروع الديمقراطي في الواقع، فيقول: "فعلى هذه الاعتبارات يصح القول إن الحكم الإسلامي ديمقراطي في مصدره وفي عمله، كما قدمنا. والإسلام يتضمن كل السمات التي تطبع الديمقراطية السياسية، التي تمنح الفرد مسؤولية في تأسيس الحكم، والضمانات الضرورية التي تحميه من جور هذا الحكم"[1].

أما الضمانات الاجتماعية، وهي الجزء الثاني من الشروط الموضوعية فيقصد مالك بن نبي بها أساسا الضمانات الاقتصادية، ويرى أنها جاءت لتتمم الضمانات الديمقراطية السياسية. والهدف من وجودها أساسا تحقيق العدل في توزيع الثروة "فالمشروع الديمقراطي في المجال الاقتصادي، يقوم على مبادئ عامة، تهدف إلى توزيع الثروة حتى لا تصبح دولة بين أيدي بعض المترفين"[2].

وعلى ذلك يقيم الإسلام جملة من المبادئ يهدف من خلالها إلى تحقيق العدالة في التوزيع، وتخفيف ما ينتج عن الفوارق الاجتماعية والاقتصادية من شعور بالظلم والقهر، كما يمنع الطرق غير المشروعة في كسب المال والاغتناء باستغلال الآخرين، وتتمثل هذه الضمانات في: الزكاة، تحريم الربا، محاربة الاحتكار،

أما الزكاة فقد أقر القرآن الكريم الزكاة في عديد الآيات من قبيل قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾3، فوصف الغاية هنا بأنها تطهير أموال المزكين مما قد يكون علق علق بها من ممارسات محرمة. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾4، وهو هنا يبين مصارف الزكاة، مما يُؤدي من جهة إلى توزيع المال، وسد عنصر الحاجة، ومن جهة أخرى إلى القضاء على الشحناء بين الطبقات، بفضل ما يضفيه هذا السلوك من مودة ومحبة داخل المجتمع. ومما يعطي لهذا الأمر قوة كونه فريضة، وليس مجرد منّة أو إحسان.

1– نفس المصدر،ص 87.

2– نفس المصدر،ص 88.

3– سورة التوبة، الآية 103.

4– سورة التوبة، الآية 60.

ولذلك "فعندما يقرر القرآن الكريم الزكاة فإنه يضع أساس تشريع اجتماعي عام، قبل أن تدرج في العالم الأفكار الاجتماعية التي ألفناها فيه اليوم"[1].

أما عن تحريم الربا فكنا قد رأينا عندما استعرضنا موقف مالك بن نبي من الديمقراطية الغربية ما يخلفه التعامل بالربا الناتج أساسا عن سلطة المال المطلقة. لذلك جاء الإسلام ليحرم التعامل بالربا وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2]، وغيرها من الآيات الدالة على تحريم الربا، ومن السنة قوله ﷺ في حجة الوداع: {وإن ربا الجاهلية موضوع، وإن أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب}[3]. وبهذا يكون التشريع الإسلامي أعفى الاقتصاد من سلطة الدرهم المطلقة، وأعفى المجتمع من حالة اللاإستقرار الذي ربما أدى إلى حدوث صراع قد يتحول إلى ثورات تأكل الأخضر واليابس.

بل يذهب الأمر إلى أكثر من التخفيف من حدة سيطرة الدرهم في مجال الاقتصاد فحسب، بل يتعدى الأمر إلى الجانب الروحي والأخلاقي، فهذا التشريع خفف من سيطرة الدرهم "في المجال الروحي إذا صح التعبير، حتى إنه يعفي المجتمع من الأزمة الأخلاقية المتفشية اليوم في الحياة التي تستضيء بأضواء الحضارة الغربية"[4].

وأما عن محاربة الاحتكار، فهو ناتج عن كون الاحتكار يقوم على أساس منع سلعة من النزول إلى السوق أو تقليل إنتاجها لرفع سعرها، وهو ما يؤدي إلى إفقار فئة كبيرة من المجتمع بنقل أموالها إلى جيوب البعض الذي يغتني جراء ذلك، بل تعداه إلى المستتر منه وهو الذي يقوم به الوسطاء، فكل "وسيط بين المنتج والمستهلك يخفي صورة الاحتكار الذي يكون المستهلك ضحيته، فالوسيط ضرب من الطفيلية في مجال الاقتصاد"[5].

فإذا كان هذا هو الاحتكار في أدق صوره، فإن الإسلام قد حرمه وحاربه، بأشكاله البادية أو الخفية، ومن صوره الخفية تحريم أن يبيع الحاضر للبادي، "فعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه،

1– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 88.

2– سورة البقرة، الآية 275.

3– يوسف حسين، مرجع سابق، ص 115.

4– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 88.

5– نفس المصدر، ص 90.

حيث يقول: {نهى النبي ﷺ عن التلقي، وأن يبيع حاضر لباد}"[1]، إن علة التحريم هي كسر سيطرة قلة على المال، وهو ما يؤدي إلى هيمنة فئة على أخرى، فالإسلام بهذا الإجراء يكون قد أعفى الأمة من مشكلة اقتصادية وأخلاقية كبيرة.

ومنه نستنتج أن الإسلام قد تمكن من تجاوز المشكلات الاقتصادية بفضل مقاومته لقنوات جمع الأموال بطرق سهلة، فيها كثير من الدهاء والخبث، والتآمر على مصلحة جمهور الأمة. وبالمقابل فقد شرع الإسلام طرقا لكسب المال الحلال، وشرع طرقا لتوزيعه، حتى لا يكون دولة بين الأغنياء.

وكنتيجة عامة بالنسبة لمسألة العوامل الموضوعية، فإن مالك بن نبي يرى بأن الإسلام قد استطاع أن يوفق بين شطريها: الحقوق والحريات السياسية، والضمانات الاجتماعية الاقتصادية، على النقيض من المذهبين المعاصرين في الديمقراطية: الديمقراطية السياسية، والديمقراطية الاجتماعية. فبينما ينخدع الإنسان في الأولى بشعارات براقة، ويستعبد من جهة أخرى بمصالح كبرى، إذ "رأينا في البلاد المتطورة كيف يصبح المواطن الحر عبدا مجهولا لمصالح كبيرة تتخذ ضده، وكم تضيع عليه بهذا السبب المنافع المنتظرة التي يمنحها إياه بصورة نظرية، تصريح بحقوق الإنسان ودستور لا يكون لهما أثر ظاهر في حياته"[2]. فإنه في الثانية يفقد الحريات السياسية أصلا في مقابل الضمانات الاجتماعية التي ينالها، ففي هذه "الديمقراطية يعطى المواطن الضمانات الاجتماعية اللازمة، ولكن على حساب حرياته السياسية"[3]. لكن الإسلام تمكن من أن يزيل هذا التنافر بين نوعي الضمانات، بتوفير الضمانات الاقتصادية دون المساس بالامتيازات السياسية للمواطن المسلم، "وعليه فالإسلام يبدو وكأنه جمع موفق بين مزايا الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية"[4].

1– نفس المصدر، ص 90.

2– نفس المصدر، ص 87.

3– نفس المصدر، ص 88.

4– نفس المصدر، ص 88.

المبحث الثاني

نحو اتحاد إسلامي (كومنولث إسلامي)

يولد الإنسان المسلم فيجد نفسه يتقاسم على امتداد جغرافي كبير، ذات العقيدة والتاريخ مع أمة يبلغ تعدادها خمس سكان العالم، لكنه سرعان ما يتفاجأ بمشكلة التشرذم الحاصل في عالمه إلى دويلات وأقاليم. فلم يجد المسلم مبررا لهذه النزعة إلا في النزعات الفردية لدى الحكام خاصة في الوطن العربي، والتي أعطاها المكر الاستعماري مبررات وهمية، تحت شعارات برّاقة كالوطنية، والخصوصية الثقافية والتاريخية، والأطماع الخارجية وغيرها.

وفي ظل عالم مخطط تزداد وتيرة التقدم فيه، في الوقت الذي تتباطأ هذه الحركة في العالم الإسلامي تحت وطأة الحلول المستوردة الفاشلة، والتشرذم والنزعات الفردية، يقدم مالك بن نبي حلا جذريا للمشكلة، يتمثل في مشروع اتحاد إسلامي أو كومنولث إسلامي(Islamique — Commonwealth)، تتكامل فيه القدرات والجهود داخل هذا العالم. هذا الاتحاد الذي يجد مبرره في حالة العالم الراهنة الذي تسوده التكتلات السياسية، والألوان التي تميز كل وحدة عن سواها على خريطة العالم، وكما يقول عمر مسقاوي عن مسوغات هذا المشروع أنه يستمدها "من الخريطة السياسية والحضارية التي نشرت رقعتها على الكرة الأرضية حيث تركزت القوة في محور واشنطن — موسكو، واستتبع ذلك وحدات جغرافية سياسية كمنطقة حلف الأطلنطي، والمنطقة السوفياتية، ومنطقة الصين الشعبية، ومنطقة الوحدة الهندية"[1].

أولا: طبيعة الاتحاد الإسلامي:

يمكننا معرفة طبيعة هذا الاتحاد الإسلامي من خلال مقارنته بالكومنولث البريطاني الذي يستوحي مالك بن نبي فكرته منه، فهو لا يبغي من المثال الإسلامي وحدة سياسية من قبيل دولة واحدة، وإنما هو على شاكلة هذا المثال، الذي يدار بلائحة (وستمنستر) والناجم عن قانون (11 ديسمبر 1931)، فهو "ليس دولة، ولا فدرالية دول، ما دامت كل بلاد عضوة فيه تمارس سيادتها

1– مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص9.

في كل المجالات"[1]. كما أنه لا يحضا بذات التمثيل الدبلوماسي، فكما أن لكل دولة نظامها وحدودها وسيادتها التي تمارسها على هذه الحدود، فلكل دولة تمثيلها الخارجي الخاص بها.

وأما على المستوى الاقتصادي فإن اتفاقيات (أوتاوا) في 1932 التي جاءت كردة فعل عن الأزمة الاقتصادية، والانطلاقة الصناعية اليابانية هي التي رسمت طبيعة العلاقات الاقتصادية بين دوله.

إن نقاط التشابه التي يمكن تصورها بين الاتحادين لا يمكن أن تتجاوز هذه الحدود، فلكل اتحاد طبيعته، وغاياته، ووظيفته. فإذا كانت الرابطة الجامعة في المثال البريطاني تتمثل في شخص الملك، فإنها في المثال الإسلامي تتمثل في فكرة مجردة هي الإسلام، حيث يجسّم في مجمع يشكل المقر الرسمي الذي يمثل القاعدة التي تربط بين وحدات الكومنولث لتبادل الحوار حول المشاكل النوعية، وتقديم الحلول لها.

وهناك خلاف آخر حول طبيعة العلاقات داخل هاتين الكتلتين، فبينما العلاقة بين وحدات المثال البريطاني تنعقد بين مجموعة دول، فإن هذه العلاقات في المثال الإسلامي يجب أن تكون بين مجموعة الشعوب. كما تبدو وظيفة الكومنولث الإسلامي مختلفة عن نظيرتها البريطانية، فإذا "كان المثال البريطاني، قد قصد به الإجابة عن شواغل سياسية، فإن المثال المسلم يجب أن يقصد منه مواجهة المشاكل ذات الصبغة النفسية والاجتماعية"[2]، وهو ما يفسر الفرق الوظيفي بينهما، فبينما يدور حول مشكلة القوة والتحدي في المثال البريطاني، فهو يقصد إلى استدراك التخلف في العالم الإسلامي عن باقي المحاور، وهو ما يعني الحفاظ على البقاء[3].

ثانيا: مبررات مشروع الاتحاد الإسلامي:

اتسم الوضع العام السائد في العالم الإسلام في عصرنا بالتخلف الاجتماعي للإنسان المسلم، بالنسبة إلى تطور العالم العام. هذا التخلف الذي لم يتوقف عن الازدياد نظرا لجملة عوامل مسرعة للتطور العالمي، وبالتالي مضاعفة لحالة التخلف في المجتمع الإسلامي، وهي بذلك ترمي بأثقال إضافية على حالة الإحساس بالعجز النفسي لدى الإنسان المسلم. وهنا مربط الفرس فالمشكلة

1– نفس المصدر، ص 76.

2– نفس المصدر، ص 78.

3– نفس المصدر، ص 78.

أساسا تقع في هذا المستوى، "فهذه الأزمة ليست في طبيعة مشاكل المجتمع الإسلامي، بقدر ما هي في موقف الإنسان المسلم بالنسبة إلى هذه المشاكل"[1]. لكن النظر في هذا الجانب (الجانب النفسي) يستدعي بالدرجة الأولى النظر في مستوى المشاكل ثم في طبيعة هذه المشاكل، وهو ما يحتم حصر الجغرافيا التي تحتضن هذه المشاكل، ثم طبيعة المشكلة، ثم النظر في المظهر الفني أي كيفية معالجة المشكلة، وبناء على هذا فهو يحصر هذه المبررات في: مبررات سياسية جغرافية، وأخرى نفسية، ومبررات فنية

فأما عن المبررات الجغرافية السياسية فهي نتيجة لما ترتب عن التطور التكنولوجي الهائل الذي شهده القرن الأخير، خاصة على محور واشنطن موسكو، من تمركز القوة بشكل هائل، أدى إلى ظهور مساحات جغرافية سياسية مخططة تقع في دائرة مغلقة على نفسها، وتعددت هذه المساحات أو المحاور المتكاملة وعلى رأسها الحلف الأطلسي، والاتحاد السوفياتي، وبدرجة أقل الصين الشعبية، والاتحاد الهندي. ولقد ولد الاعتماد على التخطيط والتكنولوجيا العالية حركية تنموية كبيرة في هذه العوالم، أدى بدوره إلى إحداث فجوة كبيرة ما فتئت تتزايد مع باقي العالم، وهو ما ولد لدى المسلم حالة نفسية من العجز.

وأما عن المبررات النفسية، فهي ناتجة أساسا عن هذا التطور المذهل الحاصل في العالم المخطط، الخاضع للعامل الفني ولعامل القوة، حيث ولد ردة فعل نفسية لدى الإنسان المسلم، "فهو بوصفه عنصرا من عالم غير مخطط، يرى نفسه مُجتازا من طرف التطور المسرَّع لبقية البشرية"[2].

وفي هذا الجو ينتبه المسلم إلى نفسه وقد اكتشف في عالمه بذور ثورة، وهو ما ولد فيه مأزق يفرضه عليه سؤال يبادر هو بطرحه: هل يستطيع عالمه القيام بثورة حسب إطار محدد منسق بمشروع معد يؤخذ فيه اعتبار العناصر النفسية والعوامل الخاصة بالمجتمع الإسلامي الراهن؟ أو أن العالم الإسلامي سيجد نفسه منقادا لعدم توافر توجيه سديد حسب مشروع معد، وبضرورات تكفيه مع تطور عالمي لم ينفك في إسراع دائب يتزايد من يوم إلى يوم إلى ثورة لا يكون بإمكانه السيطرة عليها؟[3].

1- نفس المصدر، ص 39.

2- نفس المصدر، ص 41.

3- نفس المصدر، ص 41.

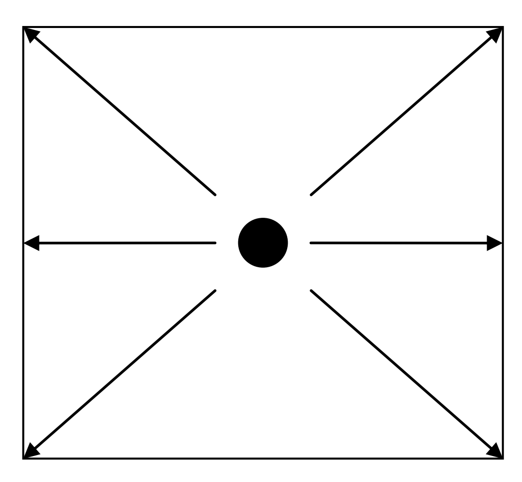
إن هذا الحرج هو مصدر المأزق النفسي، ولن يخرج الإنسان المسلم منه إلا بوضع مخطط لعالمه، خاصة في المجال الأخلاقي يخفف عنه الأحاسيس السلبية خاصة.

أما المبرر الفني فمصدره التنوع في العالم الإسلامي، فهو يتشكل من عدة عوالم إسلامية، يحصرها مالك بن نبي في ستة عوالم هي: العالم الأفريقي الأسود، والعربي، والإيراني، والماليزي، والصيني المنغولي، والأوروبي. وهو ما يطرح مشكلة التكامل بينها، الأمر الذي يفرض تسخير بعض الآليات يطلق عليها مالك بن نبي عمليتي المكاملة والتبويب. ويقصد بالعملية الأولى إيجاد مبدأ موحِّد، وهو ما تجسد في العامل الروحي، "إذ لا جدال في أن العالم الإسلامي قد احتفظ بوحدة روحية، تكون عاملا أساسيا من الوجهة النفسية في تماسك المشروع، ومن الوجهة الفنية في التوفيق بين عناصره"[1].

وأما العملية الثانية والمتمثلة في التبويب فتتمثل في ضرورة الاعتماد على عمل منظم تقوم به لجان فنية يتم تشكيلها في العوالم الإسلامية، تعمل كل منها على مستويين: المستوى الداخلي: حيث تعمل على معرفة العناصر العضوية التي تكون هوية هذا العالم، وفي مستوى المحيط تبحث في صلات القرابة وبعض العناصر النفسية التي يكون من شأنها التقريب بين العوالم الإسلامية المختلفة.

ويؤكد مالك بن نبي على ضرورة الانطلاق في العمل من الداخل إلى المحيط وليس العكس، فالاتحاد لا يفرض من الخارج حتى لا يفهم أنه إرادة خاصة يراد فرضها، بالإضافة إلى كون الصورة الثانية تعبر عن إرادة جماعية وهو ما يمنح للمبدأ المكامل فعاليته حاثا بذلك عملية التكامل. ووفق هذه التوصية يضع مالك بن نبي مخططين: أحدهما يجب تجنبه والآخر يجب العمل به:

أ – تخطيط يجب تجنبه



ب – تخطيط يجب العمل به

1– نفس المصدر، ص 43.

وبتوزيعنا للعمل على اللجان المحلية نكون قد قمنا بالتدشين الرمزي للكمنويلث الإسلامي، إذ يكون قد ولد في عالم الأفكار، ولن يبقى إلا تدشينه في الواقع، الذي يقوم به العمل المتواصل والتكامل لهذه اللجان، حيث يسمح تشكيل قاعدة مجمعة لمجهودات اللجان أو منجزاتها بإنشاء تيار التفكير الإسلامي، الذي يعتبر هدفا رئيسيا لهذه اللجان باعتباره هدفا رمزيا يسبق التنفيذ الفني في الواقع للمشروع "إن بذرة الحياة، ليست سوى مجرد رمز في اللحظة التي تضعها العناية في رحم أم من الأمهات؛... وإذا ما اجتمع بعض الأفراد في خمس لجان أو ستة، لدراسة فكرة كمنويلث إسلامي، فإن اجتماعهم يمكن أن يبدو وكأنه لا معنى له، ومع ذلك فإن عالما كاملا يمكن أن ينشأ عن هذا الالتقاء"[1].

ثالثا: العوائق التي تعيق مشروع الاتحادي الإسلامي:

تواجه مشروع الكومنولث في الواقع جملة من الصعوبات، منها ما هو ذاتي، ومنها ما هو موضوعي يمكن حصرها في: ضعف الأساس المفاهيمي، المراقب الاستعماري، اللافعالية في المجتمع الإسلامي

فأما عن ضعف الأساس المفاهيمي فيعيده مالك بن نبي الأمر إلى أحد سببين: أولها إلى التطور التاريخي للعالم الإسلامي، وهو ما يعني منشآته، حيث أن كثيرا من الأشياء قد ماتت في عالمه، وأن ما هو بحاجة إليه لم يولد بعد. وأما السبب الثاني فيعود إلى تطوره النفسي والفكري، إذ التطور التاريخي يعود إلى أطوار تشبه أطوار الإنسان الطبيعي، والإنسان المسلم منذ زمن بعيد يعود إلى بداية النهضة لم يبرح المرحلة التي انطلق منها، وهي مرحلة الشيئية، أو الولع بالأشياء وهو ما يبدو في العالم الإسلامي متمثلا في الانبهار بعالم المنجزات التكنولوجية. ولم يتمكن المجتمع الإسلامي أن ينمو إلى طور عالم الأفكار حيث يستطيع أن يسند عالم الأشياء، فبقيت الفكرة معزولة، وعالم الأشياء مهدد في وجوده، ولذلك وجب الانتقال بهذا المجتمع إلى عالم الأفكار الكفيل بإنقاذه، إذ حتى في أقصى الأوقات قتامة تمكن الإنسان من تجاوز نكساته بفضل عالم الأفكار "فقد كانت ألمانيا لا تملك سنة 1945، أي مجموعة من الأشياء، ولكن مجموعة من الأفكار فحسب. وهي قد

1– نفس المصدر، ص 48.

كونت من جديد – وابتداء من هذا الرأسمال المفاهيمي -كل حياتها الاجتماعية، واحتلت مجددا مكانتها السياسية في العالم"[1].

وأما عن المراقب الاستعماري فيتمثل في ما يقوم به الاستعمار بمراقبة كل ما يخص مستعمَريه، ومن أهمِّ ما يراقبه ويركز عليه عالم الأفكار. ويعود ذلك لعدة أسباب هي: إبقاء احتكار الأفكار لديه، والتخلص من الأفكار التي تضايقه والانحراف بها عن مراميها، والاستعمار هنا يستعمل أدوات الصراع الفكري، من إيحاءات، وتشويه لصاحب الفكرة بتلويث اسمه بغرض النيل من الفكرة ذاتها، أو تلويث الفكرة بربطها بشخص ملوث أصلا، وغيرها من وسائل الصراع التي برع الاستعمار في صناعتها، وهو على دراية تامة بضعفنا المفاهيمي، وولعنا بعالم الأشياء.

أما اللافعالية في المجتمع الإسلامي والمقصود بها المنطق العملي، الذي يعني على وجه التحديد ربط الأفكار بالعمل، و مرد هذا الأمر إلى العجز في عالم الأفكار، وهو ما يؤدي بالتبعية إلى عجز في مراقبة الذات ومراجعة نتائج عملها أو ما يطلق عليه المحصول، "ففكرنا لا يقيم علاقات بين النشاطات والجهود والوسائل من ناحية، ونتائجها من ناحية أخرى. ومفهوم المحصول لا وجود له في تربتنا الأولى، إذ هو لا يكوّن جزءا من عالم أفكارنا"[2].

رابعا: وظيفة الكمنويلث إسلامي:

وتتمثل هذه الوظيفة في أداء جملة من الوظائف تتمثل في توسيع مناطق الحضور، تبعية المشاكل أو إرجاع الروح للعقيدة، الشهادة، الرسالة أو الدعوة.

فبالنسبة لمناطق الحضور، نجد أن عالم الأفكار يمتد بالتدريج لدى الإنسان من دائرة إلى دائرة أوسع، وذلك تبعا لتحسن الأفكار ونموها، وهو ما يحدث للطفل إذ ينتقل من مرحلة الأنا، إلى المرحلة الاجتماعية بفضل ما يتلقاه هذا الطفل من تربية اجتماعية، وهو ما يعني اتساع حضوره في العالم. "وللأسباب نفسها، يحصل امتداد في المستوى الشخصي للفرد: امتداد حضوره إلى مدى أبعد من مقره، فوسطه، فبلاده. وهذا التوسع في مستواه الشخصي يكون مقياسا غير مباشر

1– نفس المصدر، ص 53.

2– نفس المصدر، ص 97.

لدرجة تحضر هذا الوسط، حيث لا يحيا الفرد مع أهله ومواطنيه فحسب، ولكن مع عدد أكبر من الآدميين"[1].

وهو ما ينطبق على الإنسان المسلم، الذي يجد نفسه متخلفا في هذا المجال مقارنة بالإنسان المتحضر الذي يعيش في المناطق المخططة، حيث يمتد حضور وعيه خارج إطاره الشخصي والمحلي ليعانق أبعد نقطة ممكنة وذلك وفق ما يسمح به تطور مجتمعه.

إذا فنحن في حالة تخلف يجب تداركه، ومنه يجب إجراء تعديل في الإطار الاجتماعي الذي يتكون فيه وعي الإنسان المسلم المعاصر وذلك بطريقة منهجية، وهي الوظيفة التي يضطلع بها الكمنويلث الإسلامي، باعتباره المدى الحضاري الذي يمتد فيه وعي الإنسان المسلم "والواقع أن فكرة الكمنويلث الإسلامي تمثل في ذاتها تمديدا في المنظر الذي يتكون فيه الإنسان المسلم، وبالتالي امتدادا في مستواه الشخصي"[2].

ويقدم مالك بن نبي تخطيطا يشرح فيه التدرج الذي يجب أن يعبره المسلم في مناطق الحضور، ويضرب مثلا بمواطن من مدينة الجزائر، الذي يجب منحه شعورا بانتمائه العربي الإسلامي، ثم الإفريقي الآسيوي ثم العالمي. فتعتبر بذلك وظيفة الكمنويلث الإسلامي هي إخراج المسلم من قوقعته وبالتالي تحضيره لمستوى أعلى، "وإذن فانتقاله من دائرة مواطنه إلى دائرة العالم الإسلامي حيث تحتل فكرة الكمنويلث الإسلامي مكانها، يمثل اتجاه اكتماله الطبيعي في عصر المساحات الكبيرة المخططة"[3].

وبالنسبة لتبعية المشاكل نكتشف وحدة المشاكل في العالم الإسلامي، ووحدة طبيعتها، وهو الأمر الذي لا يقتصر على العالم الإسلامي، بل يشمل كل وحدة عقدية، فمشكلات الإنسان في مراكش هي ذاتها من حيث الطبيعة مشاكل الإنسان في جاكرتا، وهي تختلف عن طبيعة المشاكل في محور (واشنطن ، موسكو). فمشكلات العالم الإسلامي ترجع إلى مجتمع ما بعد الموحدين، وهي مشاكل ترتبط بعنصر اللافعالية الذي يطبع سلوك الإنسان المسلم، والذي يرجع في حقيقته إلى فقدان الصلة بين عقيدته وسلوكه، حيث فقد هذا الإنسان معرفته بكيفية استعمال هذه العقيدة

1– نفس المصدر، ص 67.

2– نفس المصدر، ص 67.

3– نفس المصدر، ص 68.

باعتبارها أداة اجتماعية، ولذلك يجعل مالك بن نبي من وظائف الكمنويلث معالجة هذا المشكل، إذ أن "إحدى الفضائل التي يتعين ربطها بفكرة الكمنويلث الإسلامي، لهي إرجاع هذا الاستعمال للإنسان المسلم، ومن ثَمَّ إرجاع ما للإسلام ذاته في النهاية من فعالية اجتماعية، ومن إشعاع في العالم"[1].

أما عن وظيفة الشهادة فتأخذ مشروعيتها من القرآن ذاته في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2]، وهذه الآية تتطلب من المسلم أن يكون حاضرا في أقصى حد ممكن من المكان، ليسجل أكبر قدر من الشهادة، وهو ما يفرض عليه الحضور في مجال الآخرين [3].

وهذا الحضور لا يجب أن يكون سلبيا متوقفا على تسجيل الوقائع، بل هو مقرون بتغيير مجرى الأحداث إلى ما هو خير، مصداقا لقوله ﷺ: {مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ}[4].

وبالنسبة للنقطة الأخيرة المتمثلة في الرسالة، فنجد أن الإسلام جاء للبشرية جمعاء، وهو ما يفرض الدعوة إليه. وهي الرسالة التي حمَّلها الرسول المسلمين جميعا في حجة الوداع، عندما خاطبهم قائلا: {أَلاَ فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ}[5]، والغائبين هنا ليسو فحسب مسلمي ذلك الأوان الذين لم تسمح لهم أوضاعهم الصحية أو بعد الشقة أو غيرها الحضور، وإنما هم عامة المسلمين في كل زمان، وكذا الغائبين ممن لم تبلغهم رسالة الإسلام، فهي بذلك تشمل جميع أجيال الإنسانية. ومن هنا يفرض منطق الحال فرضية التبليغ والدعوة على كل مسلم، وفي كل عصر.

1– نفس المصدر، ص 71.

2– سورة البقرة، الآية، 143.

3– مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص 72.

4– أخرجه أبو الحسين مسلم القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم، ج2، تحقيق: أبو عبد الرحمان عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، 2003م، ط1، ص 26.

5– أخرجه أبو الحسين مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج6، مرجع سابق، ص231.

المبحث الثالث

الإسلام والعالمية

في عصر انتشرت فيه قيم القوة والسيطرة والهيمنة الغربية، بداية من الاستعمار، وتقسيم العالم إلى مستعمِر ومستعمَر، أو شمال متحضر وجنوب فقير متخلف، وصولا إلى الأحادية القطبية أو عصر الهيمنة الأمريكية، وانتشار قيم العولمة، أصبح واضحا ضرورة تدخل فاعل لأطراف أخرى خارج دائرة الغرب لإعادة الأمور إلى موازينها الحقيقية.

وفي هذا المنظور يأتي إسهام الشرق عموما بفضل ما يزخر به من قيم روحية ، تستطيع تبديد ما خلفته قيم العولمة من قوة وسيطرة على المجتمع الإنساني من آثار مدمرة على المستويين المادي والمعنوي، حيث يتحول الحديث من العولمة إلى العالمية، التي تعني إسهام الجميع في إعادة بناء ما تهدم من قيم معنوية ومادية. وضمن إسهام الشرق يأتي دور الإسلام كمخلص، لما يمتلكه من مؤهلات، باعتباره القوة الروحية الأبرز في هذا العالم الشرقي، نظرا لما يختزنه من قيم السلام والتعايش من جهة، ولامتداده الجغرافي، وموقعه في وسط العالم القديم، وكتلته البشرية الهائلة من جهة أخرى.

أولا: مفهوم العالمية:

يرتبط مفهوم العالمية (Le Mondialisme)في الأذهان بمفهوم العولمة (Globalisation)، لذلك وجب التمييز بينهما ابتداء.

نجد مفهوم العالمية لدى مالك بن نبي يختلف عن مفهوم عولمة العصر الصناعي، والذي تأسس على مركزية الحضارة الغربية[1]. فمفهوم العالمية يتخذ عنده شكل رسالة يُبنى على قيم التعايش والسلام والتواصل الإيجابي بين مكونات الجغرافية الثقافية والسياسية العالمية المختلفة، وأساسا بين محوري واشنطن – موسكو، وطنجة – جاكرتا.

إذن تتحرر فكرة العالمية عند مالك بن نبي من كل هيمنة للقيم الغربية المبنية أساسا على القوة، كمعيار أساسي، وهو ما يصبغ الذهنية الغربية عموما، ويسيطر على الحياة الاجتماعية،

1– عمر كامل مسقاوي، أعمال الملتقى الدولي (مالك بن نبي، فكره وأعماله)، مرجع سابق، ص 173.

وينعكس في مختلف مظاهر السلوك، في ما تم الاصطلاح عليه بفكرة العولمة، ومن مظاهر ذلك الظاهرة الاستعمارية، "فتاريخ الاستعمار نحو الأرض الخالية هو أنموذج الإبادة المشروعة"[1].

وتعرف العولمة عند برهان غليون على أنها " تتجسد في نشوء شبكات اتصال عالمية فعلا، تربط جميع الاقتصادات والبلدان والمجتمعات، وتخضعها لحركة واحدة"[2]، غير أن سلوك الإخضاع هذا مرده لعلاقة الأطراف بالمركز، بكل ما يعنيه المركز من قيم مادية ومعنوية مصدرها أوروبا الاستعمارية، أو خليفتها في العالم أمريكا، حيث صار هذا المفهوم يعني عند البعض الأمركة.

ويتفق مالك بن نبي مع بعض ما جاء في مفهوم العولمة هذا، إلا أنه يطالب بتعديله إلى تشاركية قيمية، تبرز فيها قيم السلام والتعايش كقيم معدلة لوجهة العالم، وهو الإسهام الذي يقدمه محور طنجة ــ جاكارتا، الذي يمثل مجموع قوى الشرق، من إسلام وبوذية، وكونفشيوسية، وغيرها من مصادر الإلهام الروحي في الشرق.

ثانيا: نشأة فكرة العالمية:

ينظر مالك بن نبي إلى العالمية كنتيجة حتمية للتطورات التي حدثت في العالم وأدت إلى التقريب بين أجزائه، "والواقع أنه إذا كانت العالمية قد انطلقت فجأة في منتصف القرن العشرين، فليس معنى هذا أنها لا تستمد بعض عناصرها الفكرية والاجتماعية من أصول بعيدة فإنها اتبعت فعلا تطور النشاط الإنساني، أتبعته كتيار في التاريخ، يتفجر في المكان الذي يصل فيه هذا النشاط إلى المستوى العالمي"[3].

إن هذا الوضع الحتمي الذي وصلته الإنسانية، كان نتيجة جملة من التطورات التاريخية التي مرت بها الإنسانية على جانبي العالم، الغرب والشرق، أو كما بات يعرف: الشمال والجنوب. فعلى مستوى الحضارة الغربية أبرز التطور التكنولوجي الهائل خاصة في مجال الذرة واقعا إنسانيا جديدا، يتمثل في نضوج فكرة التعاون في أكثر من مجال لتجاوز بعض المخاطر، الناتجة أصلا عن منطق القوة الذي كان اللغة الوحيدة التي تتقنها القوى الاستعمارية طيلة قرون من الزمان، وبالتحديد منذ عصر الأنوار والنهضة الأوروبية.

1– عمر مسقاوي، مقاربات حول فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 204.

2– برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، 2000، ط2، ص 16.

3– مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية، مصدر سابق، ص 208.

إذن فأثر هذه القوى سرعان ما حجم دورها نتيجة تدخل عاملين سرَّعا بظهور قيمة أخرى، تتمثل في التعايش السلمي، ويتمثل هذان العاملان في:

أ: الحوار الذي ساد بين الغالب والمغلوب، أو المستعمِر والمستعمَر على شكل فعل وردة فعل، إذ أمام حالة من التردي الروحي في المعسكر الأول، وفي حالة من التخلف الاجتماعي في المعسكر الآخر، شعر كل منهما بالحاجة إلى الطرف الثاني، ولذلك فإن "تطورا متقاطعا بدأ يتحقق شيئا فشيئا خلف هذا التطور، حيث يقرب بين المحورين اتجاه مشترك، ولقد تجلى هذا الاتجاه المشترك في صورة إرادة بعث جديد على كلا المحورين، وكان ذلك عندما شعر أحدهما بالسقوط الاجتماعي الذي يعانيه وشعر الآخر بالسقوط الروحي الذي كاد يرديه"[1].

ب: حالة توازن الرعب بين المعسكرين الأطلسي والسوفياتي، نتيجة اكتشاف السلاح الذري، وما أدى إليه من حرب باردة، كانت نتيجتها في الواقع حالة السلام، والتعايش، نتيجة استحالة نشوب حرب عالمية ثالثة، مخافة الإبادة الجماعية التي ستلحق الطرفين نتيجة ردة الفعل، والمدى التدميري الذي تستطيع بلوغه هذه الأسلحة، يقول مالك بن نبي: "وهكذا تجد وحدة العالم قاعدتها الفكرية في هذه الاستحالة التي لا تدع للإنسانية أدنى قسط من الاختيار، حيث تفرض عليها فكرة التعايش الجديدة. فالتعايش ضرورة؛ لأنه لا يوجد مخرج غيره من الأزمة. هذه الفكرة التي تعد من الناحية التاريخية إجابة الضمير الإنساني على تحدي القوة تشير إلى أن التطور النفسي على محور واشنطن – موسكو قد انتهى عمليا إلى مبدأ عدم العنف"[2].

ويرى مالك بن نبي أن النتيجة الحتمية لهذا الأمر، هو إعادة تركيب العالم على أسس منزهة عن الاستعمار، والقابلية للاستعمار، خصوصا في ظل ظهور عقيدة اللاعنف التي تبناها غاندي داعية اللاعنف المعروف، الذي انتهت إلى ضميره كثير من التيارات الروحية الشرقية والغربية الداعية للسلم وعدم العنف وعلى وجه التحديد الديانة الهندية الملقبة بالجائينية (Jainisme) وكتابات هنري داود تورو (Hinry David Thoro) وأفكار تولتسوي (Toltstoi)[3].

1– مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية، مصدر سابق، ص 179.

2– نفس المصدر، ص 181.

3– نفس المصدر، ص 182

إذن فإن الفضل في ظهور فكرة العالمية إنما يعود إلى الزوال التدريجي للمركزية الغربية، باعتبار الغرب محور القيم والمبادئ الصانعة للثقافة، وهذا مع الشعور بحاجة ملحة إلى مبادئ جديدة تتمثل خصوصا في قيم اللاعنف والسلام، التي هي أساسا قيم روحية، ومع فقدان هذه المبادئ في ظل ثقافة القوة، في العالم الغربي، فلم يبق لهذا العالم إلا أن يتوجه إلى الشرق التاريخي ليجلبها من هناك.

ثالثا: مؤتمر باندونغ وقيم التعايش ومقاومة العنف:

وضع مؤتمر باندونغ الذي انعقد في اندونيسيا سنة 1955، أسس عالم جديد قائم على مبادئ ثلاث هي:

1. أن يرتفع محور واشنطن – موسكو إلى مستوى الإنسانية كقيمة مطلقة.
2. أن يرتفع محور طنجة — جاكارتا إلى مستوى الحضارة ببناء شبكة علاقاته الاجتماعية.
3. أن تدخل الشخصية النابعة من التراث المشترك للإنسانية في كلا الشاطئين في تحديد مسيرة السلام العالمي.
4. إن هذه النقاط المؤسَّسة على الرغبة والحاجة إلى التعايش بين القطبين، قد ولدت ظاهرة جديدة على المسرح الدولي تمثلت في فكرة الحياد الإيجابي، التي صارت تعرف في ما بعد بعدم الانحياز، والذي عني عدم الميل لأحد المعسكرين، مع المشاركة في حل القضايا والمسائل الدولية.

وقد أدى تعاظم وانتشار قوى الحياد في العالم، إلى تحويل عناصر القوة إلى عناصر عدم العنف، وهو ما يعني التحول إلى واقع دولي جديد، "وهكذا نرى التيار الحيادي — وهو أساسا فكرة باندونغ — قد هيأ بقدر ما الظروف السياسية والأخلاقية لجو دولي جديد، وهكذا تسجل طابع الروح الأخلاقي الأفروسيوي شيئا فشيئا"[1].

رابعا: نحو دور ريادي للإسلام والعالم الإسلامي:

ينطلق مالك بن نبي من موقع العالم الإسلامي الجغرافي والتاريخي في العالم القديم، وموقعه الجيوسياسي الجديد في العالم الأفرو أسيوي من جهة، والإسلام كدين، يحمل في طياته قيم السلام والتعايش من جهة أخرى.

1– نفس المصدر، ص 190

فعن تأثيره الروحي وموقعه الجغرافي نسجل توسطه للعوالم التقليدية الثلاث: أوروبا وآسيا وإفريقيا، بما يحمله هذا التوسط من عناصر التقاء وتشابه بالمكونات الروحية لهذه العوالم، "وبسبب هذا الوضع الخاص يتمتع الإسلام بوضع القاسم المشترك مع جميع الثقافات التي تؤلف الخريطة الروحية في العالم. فهو في مركزه في البحر الأبيض يقع في قلب عالم الكتاب المقدس، الذي يتقاسم معه رسالة إبراهيم، وهو في مراكزه الآسيوية يقع في قلب عالم (البهاجافادجيتا) وفكرة بوذا وحكمة كونفشيوس، وهو في إفريقية الوسطى على صلات مع النفس الإنسانية العذراء"[1].

هذا الموقع أهَّل الإسلام إلى لعب دور كبير في العودة بالإنسانية إلى قيم التعايش والسلام، خصوصا مع الانفصال الذي حدث داخل الضمير الأوروبي بين قيمه الأخلاقية الدينية، وواقعه المعاصر تحت تأثير العِلمانية الصناعية، وهذا باعتبار الإسلام "الجسر الذي يصل ما بين الأجناس والثقافات، فهو عامل بلورة، وعنصر جوهري إذا ما أردنا اليوم تكوين مركب حضارة أفروأسيوية، وغدا تكوين حضارة عالمية"[2].

وعن احتواء مشكلة العنف يرى مالك بن نبي أنه يجب أن يخط العالم طريقه بحيث لا يغوص في أوحال السيطرة مرة أخرى. وهو يرى أن الإسلام كفيل بتجاوز مشكلة القوة والسيطرة، باعتباره خير منقذ، وفي سبيل تحقيق ذلك يضع الإسلام حدين اثنين لخطورة هذا المبدأ والحد من أشكال الاضطهاد الديني والزمني يتمثلان في:

1: تأمين الضمير من السيطرة الزمنية: بإرساء القرآن في الضمير المسلم تحديدا جوهريا لإرادة القوة، ولم يدع في ذلك أي لبس أو غموض[3]، ويظهر ذلك في ما تشير إليه الآية القرآنية: ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[4].

1– نفس المصدر، ص 227.

2– نفس المصدر، ص 227.

3– نفس المصدر، ص 232.

4– سورة القصص ، الآية: 83.

2: تأمين الإنسان من الاستبداد الروحي: إذ قام الإسلام حين استودع بذرة مثل هذه في الضمير المسلم بتحصينها من أي إكراه روحي[1]، يقول الله تعالى: ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾[2].

وبالتالي فقد كان الإسلام وسطا بين الحدين، إذ حالت هذه الحدود بينه وبين منهج القوة، يقول مالك بن نبي: "ولو أننا عدنا إلى الماضي لأدركنا أن الحكم الإسلامي قد اتبع تقريبا في هذا المجال طريقا وسطا بين هذين المبدأين اللذين كانا بمثابة حاجز يحول بين تطوره وبين أن يغرق في إرادة القوة... فإذا كان المبدأ الأول قد حدد نتائجه في الإطار الزمني فإن المبدأ الثاني قد حددها في الإطار الروحي"[3].

ونظرا لعجز الضمير الغربي عن تمثل مبادئ حقوق الإنسان التي شرَّعها هو وكوّن لها منظمات لحمايتها، لعدم وجود سبب لديه من ثقافته يدفعه إلى ذلك، كونه تخلى عن هذا السبب عندما تخلى عن دينه، فإن الإسلام يأتي بالمبرر الروحي الذي يسمح للإنسانية من تمثُّل هذا الأمر في سلوكها، وذلك انطلاقا من تكريمه للإنسان كقيمة مطلقة، مهما كان جنسه أو لونه أو اعتقاده، يقول مالك بن نبي: "إن الإسلام يأتينا بهذا الضوء الذي يحوط الإنسان ويجعله محترما في عيني أخيه الإنسان، إنه يأتي بهذا السبب السامي الذي يفرض احترامه مهما كان لونه، وجنسه، وقوميته، واعتقاده. وهو يضع لفلسفة الإنسان هذا الأساس الميتافيزيقي: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [الإسراء: 70/17]"[4].

ولكي يقوم الإسلام بدوره العالمي هذا وجب عليه التحول إلى نظام اجتماعي، يترجم مبادئه في الواقع، وهو ما يقتضي الانتقال من الجانب النظري للمبادئ إلى المستوى العملي، فهو يتصل حينئذ اتصالا نوعيا بالدور التاريخي للرجل المسلم، ولكي يؤدي الإسلام هذا الدور "فإن عليه أن يترجم قيمه الروحية إلى نظام اجتماعي، كما يترجم إليه جميع إمكانياته الطبيعية، بحيث يحوِّل هذه وتلك إلى حلول مادية للمشكلات التي تواجهه في الإطار الأفروسيوي، أو في الإطار الإنساني"[5].

1– مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية، مصدر سابق ، ص 233.

2– سورة البقرة، الآية: 256.

3– مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية، مصدر سابق، ص 233.

6– نفس المصدر، ص 235.

5– نفس المصدر، ص 237.

استنتاجات

لقد كشف هذا الاستعراض لفكر مالك بن نبي السياسي عن جوانب هامة يمكن حصرها فيما يلي:

1) أصالة مالك بن نبي: وتتمثل في اتخاذه الإسلام مرجعا أساسيا لفكره، خصوصا عندما يتحدث عن قدرة الإسلام على استيعاب النظريات المعاصرة، وتجاوزها بفضل منظوره الشامل المتكامل للإنسان في أبعاده الفردية والاجتماعية. هذا الأمر الذي أثبت به مالك بن نبي تجذر الروح الإسلامية فيه، ليس باعتباره إنسانا متدينا فقط أو ذا قناعة إسلامية، ولكن باعتباره شخصا يحيا بالإسلام ويعيش به، ويضعه كقضية وحيدة نذر عُمُرَهُ لها.

2) التكامل الموجود في فكر مالك بن نبي السياسي، ويظهر ذلك في تطرقه لجميع الأبعاد التي يتحرك فيها الفكر السياسي، فهو رابطة وطنية ينتظم فيها الأفراد باعتبارهم مواطنين، حيث تستوجب هذه الرابطة نظاما يحكم العلاقات وينظم سير الدولة. هذا الكيان الذي لا يستطيع العيش في إطار منفرد ومنفصل، ما يستوجب عقد الصلات مع باقي الكيانات الأخرى، حيث تتعدد طبيعة الصلة بينه وبينها حسب طبيعة العلاقة التي تجمعها، مما يفترض تنظيمها وفق حلقات تأخذ بعين الاعتبار نقطة التشارك في اللسان والعقيدة (العالم العربي والإسلامي)، ثم في المصير المشترك والمصالح (مجتمع باندونغ) ثم الإنسانية.

3) سيطرة البعد الروحي والأخلاقي على مختلف الحلول والبدائل التي قدمها مالك بن نبي، كنظام سياسي، أو كيان سياسي يجمع شتات الأمة، أو كمبادئ ينتظم فيها العالم. فمن ديمقراطية إسلامية تراعي الشعور نحو الذات والغير وتوفر الضمانات الموضوعية لذلك، إلى كمنويلث إسلامي يقوم على أسس روحية خالصة، إلى نظام عالمي جديد، يقوم على معايير الأخلاق والروح، كبديل عن معايير القوة والمادة.

الفصل السادس

قيمة الاتجاه السياسي عند مالك بن نبي

المباحث

- **المبحث الأول:** نقد الإطار الحضاري لفكر مالك بن نبي
- **المبحث الثاني:** الموقف من الفكر السياسي لمالك بن نبي
- **المبحث الثالث:** الموقف من اتجاه الفكر السياسي عند مالك بن نبي

الفصل السادس

قيمة الاتجاه السياسي عند مالك بن نبي

تمهيد:

رأينا أن مالك بن نبي وضع الإطار الحضاري كوعاء شامل لفكره، حيث تندرج فيه مختلف الموضوعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لذلك فأي تقييم لهذه الجزئيات يجب أن ينطلق من تقييم الكل، لذلك قمنا في هذا الفصل بالانطلاق من تقييم فكره الحضاري أولا، ثم فكره السياسي؛ وباعتبار أن بحثنا يدور حول اتجاهه السياسي، فقد جاء الحديث عن تقييم هذا الاتجاه مواليا للموقف من فكره السياسي، لتبعية الاتجاه للسياسة، في بحثنا هذا.

المبحث الأول

نقد الإطار الحضاري لفكر مالك بن نبي

إن المتأمل في أعمال مالك ابن نبي الفكرية، يجدها تعالج إشكالية واحدة تدور حول محور واحد، هو مشكلة الحضارة، باعتبار أن الحضارة هي الإطار الذي ينظم كل هذه الأجزاء التي نسميها في مكان ما مشكلة سياسية، وفي مكان آخر مشكلة اقتصادية، وفي مكان ثالث مشكلة أخلاقية.

فالمشكلة في العالم الإسلامي بالنسبة لمالك بن نبي مشكلة حضارة، لذلك قدم منظورا متكاملا من كل هذه العناصر، إلا أنه وكأي فكر بشري لم يسلم هذا المنظور الحضاري من النقد، وخاصة ما تعلق بمفهوم الحضارة، أو عناصرها، أو طبيعة المشكلة في حد ذاتها.

– ففي دور الدين في الحضارة يذهب محمد محمد حسنين إلى نقد منظور مالك بن نبي في هذا الأمر، إذ يرى أن مالك بن نبي في منظوره لطبيعة تأثير الدين في الأنفس يتصورها وكأنها تنبعث من فراغ أو في أحسن تقدير من عقيدة التوحيد؛ "فعلينا إذا أردنا أن نعرف السر الكامن وراء هذه القوة الروحية التي نبحث عنها في مبادئ أخرى غير مبدأ التوحيد، ومهما أوغلنا في الحديث عن القيم الغيبية في الدين ودورها في إثارة القوة الروحية فإننا لن نظفر بطائل، ذلك أن المصدر الوحيد للقيمة الروحية للدين يكمن في قيمته الاجتماعية"[1].

ولذلك فإن محمد محمد حسنين يرى بأن السر في تأثير الإسلام في الأنفس، والذي يجعل كل معاناة محتملة في سبيله، كما حدث مع بلال وآل ياسر، هو مبدأ صادر عن هذه القيمة الاجتماعية متمثلا في فكرة، العدالة والتي تشمل العدالة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية؛ وبالتالي فإن تشبث الصحابة بالتوحيد لم يأتي إلا نتيجة اعتقادهم بأن الله الأوحد هو الذي وهبهم هذه الحقوق جميعا بما أنزله من وحي، وأن التفاهم حول محمد ﷺ لم يحدث إلا لاقتناعهم بأنه القائد نحو تحقيق هذه المبادئ كلها[2].

1– آمنة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ط1، ص 139.

2– نفس المرجع، ص 140.

والبحث يذهب مع ما ذهبت إليه الأستاذة آمنة تشيكو من كون أن مالك بن نبي لم يرى أن التوحيد فقط هو الذي كان مصدر الإيمان والقوة الروحية عند المسلمين، فالقوة الروحية عند مالك بن نبي تعني أساسا قدرة الدين على تنظيم الغرائز وبناء أشخاص قادرين على بناء حضارة.

كما أن الباحث يرى بأن المسلمين ظلوا يحتفظون بالقوة الروحية، حتى في تلك المراحل التي فُقدت فيها العدالة من وسطهم، حدث ذلك في عهود الملك العضوض، كما حدث أيضا في ظل التواجد الاستعماري، وما زلنا نراه في ظل الحكام المستبدين، المستأثرين بأموال الأمة لأنفسهم وبالمناصب العليا لأبنائهم، وهو ما يعني أن طبيعة التأثير الديني في النفس منزه عن كل اعتبار دنيوي من عدالة اجتماعية، أو غيرها، وهو ما نلاحظه في إيمان الزهاد والمتصوفة والتقاة؛ وإن لم يمنع أن هذه الأمور قد تعزز هذا الإيمان نظرا للطبيعة البشرية.

—كما شكل مفهوم مالك بن نبي للحضارة، وطبيعة المجتمع المتحضر، وعلاقة الدين بالحضارة، موضوع سجال بين مالك بن نبي وسيد قطب، إذ تعتبر المشكلة الحضارية من أهم ما شغل كلا من المفكرين مالك بن نبي وسيد قطب، وفي هذا نرى مالك بن نبي يقول: "إن المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن هي مشكلة الحضارة"[1]، وهذا لأن مشكلة كل شعب هي مشكلة حضارته.

ورأينا أن مالك يعرف الحضارة بأنها "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ طفولته إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له، في هذا الطور أو ذاك من أطوار النمو"[2]، وهو يجعلها تركيب من التراب والوقت والإنسان، حيث تقوم العقيدة بدور الربط بين هذه العناصر.

و يعرف سيد قطب الحضارة فيقول: "حين تكون الحاكمية في المجتمع لله وحده — متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية ـ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحريرا كاملا و حقيقيا من العبودية للبشر، وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية، لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع، ولا

1– مالك بن نبي، مجلة الشباب المسلمين، العدد 171، ماي 1971، ص16–17.

2– مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 198.

كرامة لإنسان متمثلا في كل فرد من أفراده في مجتمع بعضه أرباب يشرعون، وبعضه عبيد يطيعون"[1].

ويفرق سيد قطب بين المدنية والحضارة، إذ يربط الأولى بصور الفكر المادي، في جانبيه النظري كالفكر الماركسي مثلا، أو بالجانب الواقعي في صورة الإنتاج المادي كما هو حادث في الغرب الليبرالي، ويؤدي الارتباط بعالم المادة إلى التخلف؛ على العكس من انتشار قيم الإنسانية حيث تكون الخصائص الإنسانية موضع التكريم والاحترام، إذ يؤدي هذا الوضع إلى حالة حضارة.

وبناءا على هذين التعريفين للحضارة يظهر لنا الفرق، فبينما يقيمها مالك بن نبي على أسس واقعية مادية ممثلة في التراب والزمن والإنسان دون أن يهمل العامل الروحي أو القيمي ممثلا في الدين كمركب؛ نجد سيد قطب يقيم الحضارة على أسس روحية وأخلاقية بحتة، ومن هنا جاء التصادم بين الرأيتين.

وكانت مناسبة التصادم هو ما أعلنه سيد قطب عن نشر كتاب له بعنوان (نحو مجتمع إسلامي متحضر)، لكن سرعان ما أعاد النظر في هذا العنوان، إذ نزع منه كلمة متحضر، ليبقي على المتن الأول (نحو مجتمع إسلامي)؛ وهو ما تلقفه مالك بن نبي بالنقد، وكانت مناسبة ذلك حديثه عن الكيفية التي يوظف بها المسلم المعاصر عقيدته في واقع حياته الاجتماعية والحضارية، حيث يرى مالك بن نبي أن المسلم المعاصر يصرف نظره عن بعض المشكلات خوفا أن يصطدم بمحرم في الدين، ناتجا في نفسه عن عقدة الحرمان، حين يواجهها صراحة، فهو عندما يواجه مرضا في المجتمع الإسلامي يشعر كأنه يسيء الظن بالإسلام، وهذا الموقف التلفيقي اللاإرادي يعرض جهوده للخطر، حين يحول بينها، وبين أن تؤتي ثمارها في الميدان الاجتماعي[2].

وهو يرى أن عقدة مثل هذه عندما يتعلق الأمر بكاتب إسلامي يريد دراسة مشكلة إسلامية تعقد مجهوده وتسيطر عليه فتموه طبيعة المشكلة، وتدخل في الدراسة بعض التحريف اللاشعوري.

1– سيد قطب معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1971، ط1، ص119،118.

2– سليمان الخطيب، مالك بن نبي والمشروع الحضاري (المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيد قطب)، مجلة روى، العدد: 20، 2003، الكويت، ص63.

ويشير مالك بن نبي إلى ما قام به سيد قطب بتغيير عنوان مؤلفه بأن سحب منه كلمة (متحضر) فيقول: "في هذه الحالة نرى أن العلاقة المعيبة تتدخل في صورة حرمان أدبي يفرض التعديل المذكور، ولست أعتقد أن المفكر الكبير قد اعتبر أن الكلمة المقتطعة من العنوان الأول قد حرفت المشكلة في عقله فاختلستها وخدرتها بصورة ما في ضميره، فإن العملية التي تتم في الإطار النفسي لها طبعا نتيجة في الإطار الأدبي، أنها تقطع في الواقع المشكلة الأولية عن عنصرها الجوهري، وهو البحث في شروط حضارة العالم الإسلامي"[1].

ويستنتج مالك بن نبي من هذا أن سيد قطب قد اعتقد وحملنا على الاعتقاد، بأن المجتمع المسلم متحضر بالضرورة لكونه مسلم، وهو ما جره إلى موقف من المدح العقيم. "ومع ذلك فكم كان يمكنه أن يخدم المصلحة العليا في العالم الإسلامي لو أنه وقف موقفا موضوعيا إلى النهاية معتبرا أنه يوجد فعلا (مجتمع إسلامي)، ولكنه موجود في حال (بادرة الحضارة) وأن من الأوفق أن نواجه مشكلة حضارته"[2].

وكان رد سيد قطب على هذا النقد بقوله: "أنه كان مثله من قبل، كان يفكر على النحو الذي يفكر عليه الآن، عندما فكر في الكتابة عن هذا الموضوع لأول مرة: كانت المشكلة عندي كما هي عنده اليوم هي مشكلة تعريف الحضارة"[3]. فيستبعد بذلك سيد قطب ما تحدث عنه مالك من معوقات نفسية، ليجعله مجرد اختلاف في تعريف الحضارة، كما يجعل منشأ اللبس عند مالك بن نبي، وعنده – قبل أن يصحح خطأه – راجع إلى رواسب ثقافية غربية.

والباحث يرى بأن مرد هذا الخلاف إنما يعود إلى الفرق الموجود في خلفية نظرة كل منهما إلى الموضوع، حيث ينظر مالك بن نبي إليها من زاوية علم الاجتماع، باعتبارها ظاهرة قابلة للملاحظة والدراسة وفق معطيات علمية دقيقة يوفرها علم الكم والحساب، وهو ما وفقه إلى صياغة معادلة رياضية دقيقة للحضارة: الحضارة= تراب+ وقت+ إنسان، مع وجود مركب بينها ممثلا في الدين؛ بينما رآها سيد قطب من زاوية فلسفية وقيمية، تنظر إلى الأمور كما يجب أن تكون، بعيدة عن أي حس اجتماعي. والفرق بين العلم والفلسفة، هي كون الأول ينظر إلى

1– مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص 252.

2– نفس المصدر، ص 252.

3– سليمان الخطيب، مالك بن نبي والمشروع الحضاري (المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيد قطب)، مرجع سابق ص63.

المشكلات كما هي في الواقع، ويتلمس الحلول بناء على ملاحظة واقعية ووفق منهج عملي نابع من المشكلة في حد ذاتها، وهو ما يفسر توظيف مالك بن نبي للعلوم الإنسانية وذلك بغرض تحليل قضايا الحضارة، والتي تتمثل خاصة في علم الاجتماع وعلوم النفس السلوكية والتحليلية، وهو ما لم يرقى إليه البحث عند سيد قطب، وقد يعود ذلك إلى طبيعة التكوين الأدبي.

–كما يذهب غازي التوبة إلى منظور قريب من ما ذهب إليه سيد قطب، وهذا في نقده لنظرية الحضارة عند مالك بن نبي، وتحديدا في جزئها المتعلق بمعادلة الحضارة، حيث يجعلها كالتالي: إنسان مسلم = حضارة، بعد أن لاحظ "أن الإنسان هو مقياس الحضارة لأنه أثمن ما في الحياة، فصلاح الحضارة وفسادها يقاسان بمدى النفع أو الإضرار به"[1]؛ وأما التراب والوقت فهما في النهاية أدوات بيد الإنسان رغم أهميتهما.

فإذا كان الإنسان المعاصر قد تمكن من استغلال التراب بشكل لم تشهده أية حقبة تاريخية سابقة، فإنه لم يختنق كما اختنق في هذا العصر وبالتالي "فاستغلال الإنسان للتراب والوقت لا يعطي بالضرورة حضارة حسب المعادلة: إنسان + وقت + تراب = حضارة، فقد يكون: إنسان + وقت + تراب = دمار؛ والوضع الصحيح للمعادلة هو: إنسان متوازن = حضارة، ولما كان المسلم حتما متوازنا، تصبح صورة المعادلة كالآتي: إنسان مسلم = حضارة"[2].

إن هذا الموقف يبرز التأثير الكبير الذي اكتسبه فكر سيد قطب في العالم الإسلامي، وخاصة في المشرق العربي، وربما يعود هذا أساسا إلى الطابع الدفاعي الذي يتمتع به، خاصة عندما يصور المسلم في حالة حضارة لمجرد كونه مسلم، وهو ما قد يصنع له العزاء. على عكس فكر مالك بن نبي الذي يناقش الأمور من زاوية واقعية في ظل رأيا تقول بأن خير وسيلة لمعالجة مشكلة ما، هو النظر إليها على أنها مشكلة حقيقية ثم التصدي لها.

والباحث يتفق مع ما ذهبت إليه الأستاذة آمنة تشيكو عندما لاحظت إغفال الأستاذ غازي التوبة لعنصر الدين الذي وضعه مالك بن نبي كمركب لعناصر الحضارة[3].

1. آمنة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، نفس المرجع، ص141.
2. نفس المرجع، ص141.
3. نفس المرجع، ص141، 142.

وعلى العموم فإن مالك بن نبي ينظر إلى مسألة الحضارة وعلاقتها بالدين نظرة موضوعية، علمية، أسهمت في بلورة نظرية متكاملة، أزالت كثيرا من اللبس والتعقيد عن شروط مكونات الحضارة وطبيعتها ودور الدين فيها.

ــكما نجد الكاتب محمد أبو القاسم حاج حمد ينتقد مالك بن نبي كونه لم يحدد لنا منهجا للخروج من الأزمة، وذلك كونه اكتفى بالتحليل والتفكيك ولكن لم يستطع التركيب [1].

وفي الحقيقة أن هذا النقد قد درج عليها كثير من المفكرين، والباحث يرى بأنه مردود عليها من حيث أن مالك بممارسته التحليل يكون قد ركب، فإذا كان سبب التخلف مثلا هو فقدان المسلم للقدرة على تحويل قيم الإسلام إلى واقع، لنقص التأثير الديني فيه أو الإيماني الذي يدفع إلى الحركة، فإن الحل يكون في إعادة تفعيل الدين والعقيدة في هذا المسلم، عبر تنقية هذه العقيدة مما علق بها من أمور دخيلة عليها شوهت صورتها، ولذلك كان موقف مالك بن نبي من الحركة الوهابية إيجابيا، كونها سارت في هذا الطريق.

فإذا كانت حالة الإنسان تتحدد حسب طبيعة الطور الحضاري الذي يوجد فيه، وكان حال الفرد المسلم اليوم ينطبق عليه وصف إنسان ما بعد الموحدين، وهو الإنسان الذي فقدت الفكرة الدينية تأثيرها الاجتماعي فيه، فإن إعادة الإنسان إلى طور الفعل الحضاري يمر حتما بذات الطريقة التي مر بها في المرحلة الأولى.

إن الشرط الأساس الذي يخرج الإنسان المسلم من وضع الفرد الطبيعي إلى حالة الشخص الفاعل، ومن حالة التبطل واللافعالية إلى حالة العمل والفعالية ، هي في عودة سيطرة الفكرة الدينية "وهذه النظرة أساسية في أي مشروع يستهدف إعادة تنظيم الطاقة، بغية إعادة بناء شبكة علاقات معينة. فإعادة التنظيم تستلزم الظروف نفسها، أعني فكرة دينية جديدة"[2].

ولعودة هذه الروح إليه يجب إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، التي أدى غيابها إلى أن يفقد هذا الإنسان عنصر الفاعلية والتأثير، حيث صار واقعا تحت تأثير محيطه المريض.

ومن البين أن الخط الذي سلكه مالك بن نبي هنا، هو خط تركيبي ، بنائي، وليس خطا تحليليا؛ وهو ما يعني أنه تضمن حلولا للمشكل ولم يقتصر على بسطه وتحليله.

---

1. محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهدى، 2004، ط1، ص 295.

2– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 112.

المبحث الثاني

الموقف من الفكر السياسي عند مالك بن نبي

جاء النقد للفكر السياسي عند مالك بن نبي من كلا الاتجاهين في العالم الإسلامي، الحداثي والإصلاحي، ولم يسلم مالك من نقد الأقربين من التيارات الإسلامية التي توجهت إليه تارة بعدم قدرة فكره على تجاوز المرحلة الاستعمارية، وتارة أخرى بالتخوين.

أولا: مالك والقابلية للاستعمار:

كانت فكرة القابلية للاستعمار من أكثر الأفكار التي استثارت النقد بل والخصومة لفكر مالك بن نبي ولشخصه. وقد انقسم المثقفون الجزائريون حولها إلى طائفتين: طائفة أساءت فهمها عن حسن نية باعتقادها أن صاحبها إنما قصد بهذه المقولة إعطاء مبرر للوجود الاستعماري فحاربت صاحبها أو اكتفت بمجرد رفضها أو رفض كل فكر مالك بن نبي؛ وطائفة معادية لأي فكر إسلامي دعت إلى محاربة صاحبها، ومنعه من لعب أي دور مؤثر في الجزائر أثناء الثورة أو بعد الاستقلال وفي هذا يقول الأستاذ محمد الميلي: "يستخلص مالك بن نبي في كتاباته... أن خلاص العالم الإسلامي يتمثل في تطويع تكنيك الغرب لروح الإسلام... وكان فكر ابن نبي مدعوا لأن يلعب دورا معتبرا بعد الاستقلال، لكن هذا الدور كان محدودا بفعل عاملين: الأول هو نظريته عن قابلية الاستعمار التي استغلها أعداؤه ضده عندما جعلوها نوعا من التبرير للاستعمار، والثاني هو الظرف الخاص الذي عرفته الجزائر بعد عام 1962، والذي تغلبت فيه إغراءات التجديد... وكذلك إغراءات التقليد للغرب وأنماطه الحياتية مما صرف النظر عن هضم عصارة الحضارة الغربية والاستفادة منها إلى أقصى حد"[1].

ولم يتوقف رفض هذه الفكرة عند حدود الجزائر فقد انبرت كثير من الأقلام إلى نقدها والرد عليها من خارج الجزائر وكان من بين هذه الأقلام الأستاذ غازي التوبة حيث وإن أشاد بما قامت به هذه الفكرة من توجيه للانتباه إلى دور العوامل الداخلية في صناعة الوضع المتخلف الراهن، إلا أنه رأى فيها مبالغة وذلك من جهتين: أولهما اعتبار مالك بن نبي أن القابلية هي التي استجلبت الاستعمار دون الحديث عن العوامل الخارجية، وهو في هذا يستشهد بمقولة مالك بن

1- د/ أحمد السحمراني، نفس المرجع، ص 23.

نبي التي يقـول فيهـا: "وبهذا نفهـم الاستعمار باعتبـاره (ضرورة تاريخيـة)، فيجب أن نحدث هنا تفرقة أساسية بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر، ففي الحالة الأولى يوجد تركيب سابق للإنسان والتراب والوقت، وهو يستتبع فردا غير قابل للاستعمار؛ أما في الحالة الأخرى فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابليته للاستعمار، وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعمارا وقدرا محتوما"[1] . ويرد غازي التوبة عن هذا الكلام بأن يضرب مثلا عن قدرة الاستعمار احتلال الجزائر دون أن يستطيع احتلال مصر، ويعيد ذلك إلى عوامل سياسية وعسكرية واقتصادية استجدت حينها فيقول بأن: "عوامل خارجية سياسية واقتصادية ساعدت على نجاح الاستعمار– الفرنسي للجزائر– من مثل انشغال الخلافة العثمانية بحرب البلقان، وتردي الوضع الاقتصادي مما جعله ينعكس على الإنفاق العسكري بشكل خاص، ومستوى العمل العسكري بشكل عام، وتحسن الوضع الاقتصادي لدى أوروبا مما ساعدها على زيادة الإنفاق العسكري، وكون الجزائر مقابل الحدود الجنوبية لفرنسا"[2].

وأما الجهة الثانية لمبالغة مالك بن نبي بالنسبة لغازي التوبة فهي تجاهله دور الاستعمار في ترسيخ وتوسيع دائرة القابلية للاستعمار يقول هذا الأخير شارحا هذه النقطة: "تحدث مالك بن نبي عن القابلية للاستعمار باعتبارها عاملا داخليا وبين أن الاستعمار يريد منا البطالة والجهل والانحطاط في الأخلاق والتفرق والوساخة وأن باطننا يستجيب لكل تلك الطلبات لأننا نملك القابلية للاستعمار"[3]، ويرد غازي التوبة عن هذه التهمة بأن يلحق كل هذا بالاستعمار فيقول: "ليس من شك بأن تلك الأفعال الاستعمارية من اقتلاع وتدمير وتغيير وتغريب كانت لها الآثار السلبية والتخريبية على المجتمع والإنسان الجزائريين في مختلف الأبعاد النفسية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية الخ"[4].

والباحث يجد في هذا النقد نبرة تبريرية دفاعية كبيرة، بتحميل كل كوارثنا للآخر ممثلا في الغرب، وإن كان مالك بن نبي قد أقر بدور الاستعمار عندما جعله معاملا هاما في تخلف الأمة

1– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص93.

2– غازي التوبة، مالك بن نبي والمشروع الحضاري (الفكر الإصلاحي عند مالك بن نبي)، مجلة روى، العدد: 20، 2003، الكويت، ص85.

3– نفس المرجع، ص85، 86.

4– نفس المرجع، ص87.

الإسلامية، ويظهر ذلك في اعتباره أكبر لعنة أصابت البشرية في التاريخ "والاستعمار يعتبر من الوجهة التاريخية نكسة في التاريخ الإنساني"[1]، وهو يصف آثاره المدمرة على الإنسان المستعمر فيقول: "ولقد رأينا هذا (المعامل) يؤثر في حياة الفرد في جميع أطوارها، يؤثر فيه وهو طفل، إذ لا يمده المجتمع بما يقوي جسده وينمي فكره، أو يهيئ له مدرسة أو توجيها، هذا إذا كان له أب يحنو عليه. أما إذا فقد من نشأته الأب فسيكون الأمر أدهى وأمر، ولسوف يؤول صاغرا إلى ماسح أحذية، أو سائل يتخلى عن كل عزة وكرامة، بإراقة ماء وجهه..."[2]

إذا رغم هذا التأكيد على خطورة الدور الذي قام به الاستعمار، لكن هذا لا يجعل منه المعامل الوحيد، أو الأهم، فإذا كانت الروح الاستعمارية الاستعلائية أصيلة في الإنسان الغربي حسب مالك بن نبي، فإن شرها لم يتمكن من العالم الإسلامي إلا عندما توفر لها هذا الجو المناسب الذي أطلق عليه القابلية للاستعمار، والدليل على ذلك أنه حتى تلك البلاد التي لم يدخلها الاستعمار أو تأخر في الدخول إليها من البلاد الإسلامية لم تستفد من هذا شيئا، على عكس بلاد الغرب التي قاومت وجوده بفضل ما تحتويه ثقافتها من قيم جماعية ساعدتها على ذلك يقول مالك بن نبي "فروما لم تستعمر اليونان ولكنها غزتها، وانجلترا التي استعمرت أربع مائة مليون من الهنود إذ كانت لديهم القابلية، لم تستعمر أيرلندة الخاضعة دون ما استسلام. وفي مقابل ذلك نجد اليمن، تلك التي لم تفقد استقلالها لحظة، لم تفد من ذلك الاستقلال أدنى فائدة، لأنها قابلة للاستعمار... أما مراكش وقد كانت مستقلة حتى عام 1912، فإنها لم تتعلم من تجربة الجزائر المستعمرة منذ قرن على طول حدودها؛ إنها لم تستفق للنهوض إلا بعد أن وقعت في أسر الاستعمار، يقودها في وثبتها سيدي محمد بن يوسف"[3].

كما أن الباحث يرى بأن عدم التقبل الذي لاقته فكرة القابلية للاستعمار في بعض الأوساط العَلمانية المتشبعة بالفكر اليساري في الجزائر يعود لجهل المعادلة التي تحكم الإنسان المتخلف، وهذا لإرجاعهم التخلف لعوامل مادية إنتاجية بحتة، لا تلعب فيها العوامل النفسية أو الروحية أي دور، وهذه النخبة ذاتها هي التي قادت العملية السياسية، وصنعت المشهد الثقافي في

1– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص223.

2– نفس المصدر، ص321.

3– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص93، 94.

الجزائر بعد الاستقلال مباشرة، والتي ما زالت تمارس تأثيرها الفاعل إلى اليوم، وهو ما يستتبع رد حالة التخلف والتخبط، في جميع الجوانب الثقافية، والاجتماعية، والسياسية التي ما زال يعاني منها الوطن، إلى عملية الإقصاء التي مارسها هؤلاء على أي فكر مبدع مخالف لتوجهاتهم.

أما بالنسبة إلى الطرف الإسلامي والعروبي فإن الأمر يعود إلى سوء فهم، على وجه الخصوص، والذي لا يمكننا تبريره إلا بعوامل القصور الذهني والنفسي والاجتماعي من نزعة تبريرية دفاعية، إلى انشغال بالدفاع والجدل وهي من أمراض القصور التي يعاني منها الذهن المسلم المتخلف والواقع تحت سيطرة القابلية للاستعمار.

ثانيا: مالك بن نبي ومطلب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة:

يمثل مالك بن نبي الجيل الذي تحمل أعبا الثقل الاستعماري، وهذا ما يميزه عن الحركة الإصلاحية التي سبقته، ومن هذا جاءت معالجته لهذه المرحلة متميزة، وهي الميزة التي طبعت كل مفكري هذه المرحلة، يقول عبد الحليم عويس: "ولعل أفضل الدراسات في الاتجاه الأول (يقصد اتجاه نقد الحضارة الغربية) كتابات المفكرين الإسلاميين الكبار، وعلى رأسهم العلامة محمد إقبال والشيخ عبد الحميد بن باديس والعلامة مالك بن نبي والعلامة أبو الأعلى المودودي... وهؤلاء هم الذين تجاوزوا مرحلة المفاجأة التي لاقاها جيل المصلحين الرواد من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد فريد وجدي وغيرهم، فكأن هذا الجيل أكثر وعيا وقدرة وقد جمع أقطابه في اتزان وشمول بين خير ما عند جيل المفاجأة، وبين ما استطاعوا بكفايتهم واحتكاكهم بالحضارة الغربية أن يحصلوه من أعماق منهجية ونظرات ثابتة، فنقدوا الحضارة الغربية بمنهجياتها... وعمقوا الرؤية الإسلامية والحضارة أيما تعميق"[1].

ووجه التميز الحقيقي في فكره، هو ذلك الطرح الشمولي الذي تميزت به كتاباته، مستفيدا من مناهج الغرب في العلوم الإنسانية، ومن الواقع الإسلامي المتخلف، وحالة الاستعمار، وكذا من مرجعية الإسلام؛ فكان مشروعه لبنة أساسية في صياغة المشروع الحضاري الإسلامي، وفي تشكيل الصحوة الإسلامية المعاصرة، إلى درجة تركت الدكتور طه جابر العلواني يقول أنه "لو قدر لمالك ابن نبي أن يكون هو المحتوى الفكري المنهجي والثقافي الذي يشكل عقلية الصحوة الإسلامية أو الحركة الإسلامية المعاصرة، لكانت هذه الصحوة اليوم في موقع القيادة لهذه الأمة، ولكن مالك بن

1- عبد الحليم عويس، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة، مجلة المنهل، عدد 490، 1992م، ص 22.

نبـي، كـان يطلق أفكاره، فيقبل عليها من يقبل، ويعرض عنها من يعرض، من المؤسف أن مختلف البرامج الثقافية للحركة الإسلامية قد أهملت فكر مالك بن نبي ولم تعطه من الاهتمام ما يستحقه وما هو جدير به، ولم يُلتفَت بشكل مناسب إلى أهميته البالغة، وحاجة الأمة إلى تحويل هذه الأفكار إلى واقع معاش"[1].

إن هذا الواقع فرض عليه النظر إلى مشكلة الأمة الإسلامية، من وجهة نظر شاملة، تتجاوز مجرد مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية، إلى مشكلة إعادة بناء الحضارة الإسلامية، فالمشكل يتجاوز ما هو سياسي إلى ما هو حضاري، ولذلك نجده يضع لمؤلفاته عنوانا موحدا هو (مشكلات الحضارة).

ومن هنا لم يواجه مالك بن نبي مشكلة تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة الوطنية، بل واجه مشكلة نهضة حضارة الإسلام من سباتها العميق؛ وكان الأمر بالنسبة لعلاقة الإسلام بالدولة هو إقامة دولة المجتمع الإسلامي، وهو عنوان لكتاب قام بتأليفه – لم يكتب له الطبع – ، وهو ما يعني دولة تقيم الظروف الملائمة لقيام هذا المجتمع، والذي في أحضانه ينبثق الشخص الفرد المسلم، والذي يعود بالإسلام إلى سابق عهده.

إن هذا يمثل النقيض من النظريات التي تنطلق من الفرد، وتحمله كامل المسؤولية في إقامة الدولة الإسلامية، في تحد خارق لقدراته، وهو ما ولد حالتين في العالم الإسلامي، حالة رأت بضرورة إعداد الفرد، ليليها إعداد المجتمع، ليليها إقامة الدولة، في رحلة طويلة لم تفرز إلا حالة من الوهن والتبرير، لطول الطريق وتساقط الرجال نتيجة الإغراءات، أو الضعف، دون الوصول إلى طائل؛ وحالة استعجلت الأمر فأرادت إقامة دولة الفرد، وفرض قوانين الشريعة دون سابق إعداد أو تمهيد للعدة اللازمة لذلك، فخلفت دمارا مس الأخضر واليابس.

والباحث نجد أن التجربة الإسلامية قد نضجت لتعي هذا الأمر، ولتقر بأن إقامة المجتمع المسلم يكون سابقا عن بناء الفرد، وتطبيق الشريعة بالتبعية، وليس من وسيلة لذلك سوى الوصول إلى السلطة عبر طرقها المشروعة من انتخابات، يقبل فيها المسلم الآخر باعتباره مواطنا يتقاسم معه هموم الوطن الواحد؛ وهذا ما مثلته التجربة الماليزية مع محمد مهاتير، والتجربة التركية مع

1– طه جابر العلوني، مالك بن نبي وحركة التجديد الحضاري، الشروق الثقافي، العدد 15، الصفحة 24

أردوغان، وحاليا التجربة التونسية مع راشد الغنوشي، وكل هؤلاء الرجال ثبت تأثرهم بفكر مالك بن نبي.

إن ميزة مدرسة مالك بن نبي التي لها طابعها الخاص مقارنة بمدارس الفكر الإسلامي المعاصر هي كونها تركز على مشكلة الحضارة الإسلامية. وفكرة بناء الدولة على أساس الشريعة الإسلامية ونقد قيام الدولة المعاصرة في بلاد المسلمين على أساس القانون الوضعي المستورد لا تكاد ترد عند مالك بن نبي، فهو يرى أن مشكلة المسلمين الأساسية عيشهم في حالة انتقالية بين وضع حضارة قديمة تفسخت وحضارة جديدة لم تبن بعد.

ولكن بن نبي وإن كان قليل التركيز على مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية، فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه غير مهتم بالشريعة، ففي نظريته الرئيسية يرى أنه لا يمكن أن تقوم حضارة بغير دور الدين المركب لعناصر الحضارة كما رأينا، كما أنه يعارض الأوضاع الاجتماعية التي لا تتناسب مع الشريعة الإسلامية، وإن كنا نرى أنه ضمناً لا يرى أن نصوص الفقه الإسلامي تكفي وحدها لبناء الحضارة المطلوبة، إذ للحضارة سنن علمية مثل سنن الطبيعة على المسلم أن يبحثها، ولا يتوقع أن يجدها جاهزة في نصوص الشريعة وإن كان يجد كثيراً من التوجيهات العامة في هذه النصوص كما رأينا في قوله تعالى ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ وبأحداث السيرة.

ومن هنا رأيناه يطالب لحل مشكلة المرأة في المجتمع الإسلامي بمؤتمر يشارك فيه اختصاصيون في علم النفس والتربية والطب وعلم الاجتماع كما يشارك فيه اختصاصيون في الشريعة، ولعل هذا المثال يوضح بصورة جيدة أنه يرى الشريعة قانوناً عاماً للمسلمين ولكن حياتهم الاجتماعية تتقرر بسنن لا تتعارض مع الشريعة ولكن نصوص الشريعة لا تكفي وحدها لاستخلاصها. وهو ما يبدوا أن كثيرا من الحركات الإسلامية قد أدركته، واتضح في التجربتين الماليزية و التركية.

ثالثا: مالك بن نبي والإخوان المسلمين:

في عز أزمة الإخوان المسلمين مع السلطة الحاكمة في مصر، وذلك في خمسينات القرن العشرين، قدم مالك بن نبي إلى مصر، كلاجئ سياسي، وكجزائري يريد أن يكون له نصيب من المساهمة في الثورة؛ وباعتباره مفكرا وجد عند مقدمه إلى مصر ثورة يقودها الزعيم جمال عبد

الناصر، تنتهج نهجا اجتماعيا خاصا بها، وتتبنى خطابا وحدويا عربيا توجته بالوحدة مع سوريا، كما تتزعم في نفس الوقت خط الصمود والتحدي مع الكيان الصهيوني والقوى الغربية المساندة له؛ بل تعدى دورها المستوى الإقليمي، إلى المستوى العالمي عندما شكلت رفقة بعض الدول منظمة عدم الانحياز، وقاد جمال عبد الناصر مؤتمرات عديدة في هذا الصدد.

لقد كان لكل هذا تأثيره الواضح على الواقع العربي في جوانبه الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية، وهو ما حاول أن يعكسه مالك بن نبي في كتاباته، موجها، أو ناقدا، أو مهنئا، أو مبرزا للإيجابيات، ممثلا دور الشاهد.

ويمكننا أن نجد عديد الأمثلة، على هذه الأمور في كتاباته؛ ففي باب نقده للنهضة العربية وكونها سلكت طريق التكديس بدل البناء، والعفوية بدل التخطيط، على عكس التجربة اليابانية التي كانت انطلاقتها متزامنة مع بداية هذه النهضة؛ يسجل مالك بن نبي ملاحظته على بداية تغير الأحوال في العالم العربي، بفضل ما بدأته مصر من مشاريع تنم عن تخطيط، وعن بناء فيقول: "من هنا فقد وجب علينا أن نشعر بخطورة المشاريع التي نراها تقوم في الجمهورية العربية المتحدة. فإن هذه المشاريع هي التي تجعلنا لأول مرة في التاريخ نقف على باب الحضارة. فنحن قد بدأنا بالتخطيط لأننا بدأنا بالبناء وليس بالتكديس"[1].

وفي معرض حديثه عن الشروط الخارجية المتمثلة في ضرورة انسجامها مع ضرورات السير العام ،والشروط الداخلية المتمثلة في توفير الطاقات لهذه النهضة العربية، يسجل مالك بن نبي أن الشرطين كليهما قد استوفته الثورة العربية بقيادة جمال عبد الناصر، فيقول في ذلك: "فأما في الجانب الأول فإن كل عربي يعلم أن نظرة الرئيس جمال عبد الناصر، خطت للنهضة العربية الاتجاه الصحيح، الذي يحقق الشرط الأول للانسجام مع القانون العام، وهو الشرط الذي يخص وحدة المصير، لأن قضية وحدة المصير في الظروف التي نمر بها في صميم قضية السلام...ومن ناحية أخرى فإننا نجد في التخطيطات التي تجري الآن في الجمهورية العربية المتحدة، تحقيقا لانسجام النهضة العربية مع ما يتصل بالجانب الثاني من القانون العام"[2].

1- مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص169، 170.

2- مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص169، 170.

وتتعدد الملاحظات والأمثلة التي يقدمها مالك عن التجربة الناصرية وذلك في سياق كلامه عن النهضة العربية، أو فكرة العالمية أو في قضايا مصيرية كقضية فلسطين أو الجزائر أثناء الثورة على الاستعمار.

إن هذا الأمر لم تستسغه حركة الإخوان المسلمين في مصر، نظرا للصراع الذي كان قائما بينها وبين جمال عبد الناصر، ابتداء من سنة 1954. واعتبروا موقف مالك بن نبي من هذه التجربة و وتعاونه معها حيث عين مستشارا في إحدى هيئات جامعة الدول العربية، موقفا عميلا وخائنا، وهو ما يعكس عداءها لفكره طيلة سنوات، بل انتقل هذا الفهم إلى أنصار الحركة حتى خارج مصر، وفي هذا الإطار نجد حسن موسى محمد العقبي يقول في أطروحته حول مالك بن نبي، يرد على إشادة هذا الأخير بمنجزات جمال عبد الناصر: "يرى الباحث أنه كان يجب على ابن نبي كمفكر إسلامي أن يضع المقياس الصحيح الذي تقاس به الأفكار وهو الإسلام، فما وافقه أخذ به وأيده، وما خالفه رفضه وتركه، بحيث يدرس حقيقة الفكر القومي ثم يحكم عليه من خلال الإسلام لبيان موقف المسلم منها، لا أن يحكم من خلال مشاريعها وتقنيتها ومدنيتها، بل من خلال فكرها وأيديولوجيتها"[1].

كما يرى نفس الباحث أن موقف مالك بن نبي من جمال عبد الناصر محض مديح، وهو الموقف الذي منعه من نقد التجربة القومية الناصرية، على عكس ما قام به مع سيد قطب، فيقول: " يرى الباحث أن مدح مالك ابن نبي لجمال عبد الناصر ولفكره القومي لا يمكن أن يبرر وهو الذي أقام الدنيا ولم يقعدها على سيد قطب، لكونه غيّر اسم أحد كتبه من (نحو مجتمع إسلامي متحضر) إلى (نحو مجتمع إسلامي) أي رفع كلمة متحضر؛ لأن الإسلام هو الحضارة ، في حين لم يقم بنقد الفكر القومي الدخيل على الإسلام عقيدة وحضارة"[2].

حدث كل هذا لا لخلاف فكري عقدي ، وإنما لوهم فكري أيديولوجي متجذر في الذات السياسية العربية التي ولدتها الأيديولوجيات العربية الملونة ، فقد حسبوا الرجل على عبد الناصر ، وذلك قبولاً بالمنطق الشائع بين العرب (صديق عدوي عدوي)، والحقيقة أن مالك لم

1– حسن موسى محمد العقبي، مالك بن نبي وموقفه من القضايا الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص155.

2– نفس المرجع، ص156.

يكن له خيار بعد أن طردته الحكومة الفرنسية من أراضيها ، وقبلته مصر كل العرب لاجئاً لديها، بعد أن رفضت دولة مسلمة مرموقة بقبوله لاجئاً عندها.

وسبق لنا ورأينا كيف أشاد مالك بن نبي بمؤسس الجماعة حسن البنا، وبالجماعة ذاتها، بل إن نقده لسيد قطب إنما كان نقدا علميا تجرد فيه مالك من أي نزوة داخلية، يدل على ذلك ألفاظ الاحترام والإكبار التي كالها لسيد قطب أثناء نقده لعنوان كتابه، كتلقيبه بالكاتب الكبير.

ومالك بن نبي في إشادته بالتجربة الناصرية أو حركة الإخوان ورائدها حسن البنا إنما كان ينطلق من نظرة موضوعية متجردة، فلم تزد ملاحظاته عن وصف الواقع كما هو، موظفا مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وما زودته به تجربته ككاتب مسلم من العالم الثالث، مدركا طبيعة هذا العالم، وما هو عليه.

والحقيقة أن المرجعية الإخوانية و المالكية واحدة، فهما يشربان في منهجهما الفكري ، ويتقويان من منبع واحد خالص. أما الخصومة الإخوانية السياسية لجمال عبد الناصر، فهي مسألة لا علاقة لمالك بها، وإنما هي قضية صراع بين أيديولوجيتين سياسيتين متعارضتين حتى النخاع. ولغياب الديمقراطية والشفافية السياسية ، كانت النتيجة المأسوية ، هي مقتل السيد قطب بطريقة درامية على يد جمال عبد الناصر[1]، وتشتيت الإخوان، ورميهم في المعتقلات، إلى حين.

1– محمد الفرحان، نداء خليل، حضور الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر (مالك بن نبي نموذجا)، مجلة أوراق فلسفية جديدة، العدد الثالث / صيف 2011.

المبحث الثالث

الموقف من اتجاه الفكر السياسي عند مالك بن نبي

كان لفكر مالك بن نبي أثر عظيم وتأثير كبير في العالم العربي والإسلامي، لما تميز به من شمولية الطرح ودقته وجديته، وطبيعة المواضيع التي تطرق إليها، وطريقة تناوله لهذه الموضوعات، وللنتائج العظيمة التي توصل إليها من خلال بحثه، لكن وقبل كل شيء لأصالته، وعدم انجرافه في فكره وراء كل جديد من الأفكار والأيديولوجيات تحت طائلة عقدة النقص التي ابتلي بها أكثر المفكرين المسلمين في عصرنا هذا تحت مسمى العصرنة أو الحداثة، فكان خطه إسلاميا، لمعرفته بأنه لا خلاص لهذه الأمة إلا بما بنت به مجدها في يومها الأول، دون أن يحول هذا من استفادته من طرق الغرب في الدراسة والتحليل، كيف لا وهو الذي أشاد بالعصر والمنهج الديكارتي (الكرتزائي)، بل وطبقه في دراساته حول الحضارة.

وكموقف عام من اتجاهه، وكشهادة على هذا الاتجاه الذي سلكه مالك بن نبي، يمكننا أن نورد مجموعة من الشهادات التي تثبت هذا.

فعن تدينه الشديد في حياته العملية، والتي هي انعكاس لتصوراته الذهنية يقول أ.د. سيد دسوقي حسن: "... وفي (شاهد القرن) يحكي قصة عجيبة يقول فيها: إنه عاد يوما إلى بيته في باريس وبدأ في تصفح الجريدة اليومية، ويا لهول ما وجد... شتمًا وإهانة في حق سيدنا رسول الله ﷺ، ولا تهتز الأرض، فإذا بالأرض تهتز، فظن مالك بن نبي أن ذلك تصور منه وتخيل، ولكنه في اليوم التالي قرأ أنها هزة أرضية حدثت في نفس الوقت الذي أحس بها فيه مالك بن نبي. هذا هو مالك بن نبي المفكر العميق والمؤمن العظيم، وهذه إطلالة سريعة على فكره ومواقفه الإيمانية"[1].

وعن طبيعة فهمه للإسلام يقول المحامي والوزير عمر مسقاوي، وهو صديقه وكان على رأس تلامذته : "الأستاذ مالك بن نبي يطرح الإسلام كملهم لقيمنا، وقادر على استعادة دور الإنسان مبرأ من ثقل الحضارة الإمبراطورية، وهو يرى أن الإسلام لا يقدم إلى العالم ككتاب، وإنما كواقع اجتماعي يسهم بشخصيته في بناء مصير الإنسانية"[2].

1– نفس المرجع، ص71 .

2– عمر كامل مسقاوي، نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، مرجع سابق، ص 26.

كما نجد المفكر والباحث والداعية الأستاذ أنور الجندي يقول مشيدا بمالك بن نبي، وبدقة منهجه ومميزا له عن غيره، ومبرزا تعدد مصادر فكره، وطرحه الإسلامي المتميز: "مالك بن نبي يختلف عن الدعاة والمفكرين والكتاب، فهو فيلسوف أصيل له طابع عالم الاجتماع الدقيق الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي الإسلامي الضخم، وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية"[1].

كما يقول عنه الأستاذ محمد المبارك مبرزا طبيعة توجهه، ومزاوجته بين الثقافتين الإسلامية والغربية: "إنه عربي مسلم، ليس هو من المجتمع الأوروبي الذي عاش فيه بجسمه في شيء، وكان تعمقه في الثقافة الأوروبية سببا في تحرره من نفوذها، ومعرفته لمصادرها ولدوافعها الخفية وبواعثها العميقة، ولاسيما أنه جمع إلى جانب الثقافة العلمية ثقافة فلسفية واجتماعية واسعة الأرجاء، عميقة الأغوار، كما تدل عليه آثاره ومؤلفاته العديدة التي قرأناها... لقد تجمعت في قلبه ونفسه، في عاطفته وشعوره، في عقله وتفكيره، مآسي أولئك الملايين من البشر، الذين يعيشون على أرض الجزائر ضحايا لمدنية القرن العشرين، وأمثلة بارزة لانحطاط أهدافها وغاياتها"[2].

وأما تلميذه الجزائري البروفيسور محمد السعيد مولاي ، فيسجل في موقفه من مالك بن نبي ريادته في تناول موضوعات الحضارة، وشمولية منظوره للمشكلات، وكذا تعدد مصادر فكره فيقول: "على العموم يعتبر مالك بن نبي من أوائل المحدثين في معالجة مشكلات الحضارة بمنهجية علمية دقيقة، وهو على وجه الخصوص أول المفكرين المسلمين ممن غاصوا حديثا في أعماق الحضارتين الغربية والإسلامية، بحثا عن أسباب التخلف وشروط النهضة من جهة ومقارنة بين المفاهيم الغربية والإسلامية كالديمقراطية والإسلام والأصالة والمعاصرة... من جهة أخرى. مالك بن نبي مدرسة فكرية لأسباب كثيرة، منها أن فكره يجمع بين العلوم التقليدية والعلوم المعاصرة، والمسلم الحديث سواء كان ملما بعلوم الشريعة أو علوم الطبيعة، بحاجة إلى مثل هذا التفكير المتوازن والشامل"[3].

1– أنور الجندي، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، الدار القومية، القاهرة، 1965، ط1، ص 64.

2– أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، مرجع سابق، ص23.

3– مسعودان نور الدين، مالك بن نبي (حياة وآثار، شهادات ومواقف)، دار النون للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ط1، ص 61، 62.

ويقول عنه المفكر والداعية الإسلامي جودت سعيد الذي تتلمذ على فكره، وتأثر خصوصا بمنهجيته في تناول الموضوعات، عن فكره وتوجهه : "إن مالك بن نبي ثروة وثورة فكرية لم يفطن المسلمون لها، لأنهم لم يتعودوا على هذه الأفكار والمصطلحات. لقد بذر المرحوم مالك بن نبي بذور هذا الفكر الجديد، فكر تحمل المسؤولية، وأداء الواجب، والارتقاء في الأسباب في ساحة الفكر الإسلامي. ولابد لهذه البذور من أن تكبر وتثمر ولو بعد حين"[1].

ويقول فيه الأستاذ الهادي الحسني وهو أحد تلامذته، والداعين لفكره، حول طبيعة توجهه وموقفه من الوطنية، والإسلام: "كان مالك بن نبي — عكس كثير من المثقفين بالثقافة الأجنبية — مقتنعا أن القضية الوطنية — ومرحلة الثورة جزء منها — هي في جوهرها صراع عقيدي، وذلك ما ألحت عليه أدبيات الاستعمار الفرنسي من وجوب استعادة الجزائر إلى المسيحية، من عهد الملك الفرنسي شارل التاسع في سنة 1572 إلى عهد رئيس الوزراء الفرنسي جورج بون بيدو...، لاشك أن معركة هذا هو جوهرها، وتلك هي حقيقتها لا بد أن يكون نطاقها الجغرافي ممتدا امتداد الفكرتين الإسلامية والنصرانية، ولهذا كان مالك بن نبي يرى في كل وطنية – ضيقة – خيانة لقضية أكبر، رغم تأكيده على وطنيته، حيث يقول: وكنت وطنيا دائما"[2].

وحول أهمية فكر مالك بن نبي، والمستوى الذي بلغه والقيمة التي يحملها يمكن أن نورد المقولة السابقة للدكتور طه جابر العلواني التي يقول فيها "لو قدر لمالك ابن نبي أن يكون هو المحتوى الفكري المنهجي والثقافي الذي يشكل عقلية الصحوة الإسلامية أو الحركة الإسلامية المعاصرة، لكانت هذه الصحوة اليوم في موقع القيادة لهذه الأمة، ولكن مالك بن نبي، كان يطلق أفكاره، فيقبل عليها من يقبل، ويعرض عنها من يعرض، من المؤسف أن مختلف البرامج الثقافية للحركة الإسلامية قد أهملت فكر مالك بن نبي ولم تعطه من الاهتمام ما يستحقه وما هو جدير به، ولم يُلتفَت بشكل مناسب إلى أهميته البالغة، وحاجة الأمة إلى تحويل هذه الأفكار إلى واقع معاش"[3].

1– نفس المرجع، ص 51.

2– نفس المرجع، ص 68.

3– طه جابر العلوني، مالك بن نبي وحركة التجديد الحضاري، الشروق الثقافي، العدد 15، الصفحة 24

ولما سبق فإن مالك بن نبي كان دوما محل إشادة وتنويه من قبل التيار العروبي والإسلامي خاصة، ومن قبل كل مفكر موضوعي يدرس فكره من منطلق البحث عن الحقيقة، دون خلفية أيديولوجية أو عقدة نقص. وبالإضافة إلى كونه محل إشادة، فقد كان هذا المفكر أيضا محل تأثير على كل من اطلع على فكره، كما كانت عروضه والحلول التي توصل إليها محل دراسة وتطبيق في كثير من البلاد الإسلامية، ويمكننا هنا أن نورد مثالين للدلالة على تأثيره، مثال من بلده الجزائر، ودوره في بعث حركة الإصلاح فيها بعد الاستقلال، ومثال من بلاد الملايوي في جنوب شرق آسيا، حيث تأثرت التجربة الماليزية خاصة هناك بفكر مالك بن نبي.

ففي الجزائر كان لمالك بن نبي وفكره دور كبير في عودة التيار الإسلامي إلى مزاولة نشاطه في الجزائر، وذلك بفضل مطالعة كتاباته أولا، ثم بفضل الحلقات الدراسية التي كان يعقدها في بيته بالجزائر العاصمة، ثم بتأسيسه لمسجد الجامعة المركزية، ثم عبر ملتقيات الفكر الإسلامي والتي كان له اليد الطولى في تأسيسها، والتي استمرت في النشاط إلى وقت متقدم من القرن الماضي، وإلى أن عصفت بالجزائر مشكلات العشرية السوداء كما تُعْرَف.

وهكذا تمكن هذا الفكر من تكوين مجموعة من الأنصار، تثقفوا على مائدته، فكان لهم دور كبير في المسيرة الدعوية والحركية فيما بعد، حيث تأثر بهم جمهرة من شباب ومثقفي الأمة، وخاصة منهم طلبة الجامعات، وفي هذا يقول الأستاذ عمر النقيب في تقييمه لهذه النخبة التي تكونت على يد مالك بن نبي، أو تأثرت بفكره: "...أثناء تلك اللقاءات تبين لي أنني حظيت باكتشاف نخبة متميزة من المثقفين الذين لم أعهد أمثالهم من قبل، وأهم ما ميز اكتشافي لتلك النخبة أنني وجدت فيهم التجسيد الفعلي لنموذج تربوي ممتاز في التفكير والنظر والتصرف والتعامل، فقد جمعوا ثلث صفات ...صفاء روحي، ونضج فكري، وإرادة صلبة وعمل متواصل"[1].

وأما على المستوى الإسلامي فنستطيع الحديث عن تجربة المجتمع الملايوي مع فكر مالك بن نبي، هذا المجتمع الذي يعيش في جملة من البلاد التي تقع في جنوب شرق آسيا، هي في الأصل بلاد واحدة، حيث يشكل العرق الملايوي الأغلبية في كل من أندونيسيا، وماليزيا، ومملكة بروناي (دار السلام)، بينما يشكل أقلية في كل من تيلاند، والفلبين، وسنغفورة.

1-عمر النقيب، مرجع سابق، ص 13.

وبناء على هذا الانتشار السكاني يتحدد انتشار الدين الإسلامي، حيث يشكل الإسلام دين الأغلبية المطلقة من شعب المالاوي، والذي دخل هذه البلاد منذ القرن الأول للهجرة عبر التجارة خاصة.

وفي حديثه عن هذه البلاد لم يذكر مالك بن نبي من هذه البلاد سوى أندونيسيا (جاوا)، كونها البلاد الوحيدة التي شهدت تطورات كثيرة اقتصادية وسياسية حينها، كما أن باقي البلاد الملايوية كانت ما تزال تحت نير الاستعمار، بالإضافة إلى أن العالم العربي كان يعرف هذه البلاد باسم جاوا، وهو الاسم القديم لأندونيسيا، وإن كان من ظاهر الاستعمال لأندونيسيا عند مالك بن نبي، أنه كان يقصد كل المجتمع الملايوي[1].

تحدث مالك بن نبي عن هذا المجتمع تقريبا في مناسبتين، مناسبة التجربة الاقتصادية الفاشلة التي قامت بها أندونيسيا في السنوات الأولى لاستقلالها، حيث ومع توافر الموارد المالية والطبيعية استقدمت الدكتور شاخت ليحقق لها الإقلاع الاقتصادي، وهو الخبير الألماني الذي اعتمدت عليه بلاده في تحقيق هذه النقلة؛ لكن لم تكن النتيجة هنا كما كانت هناك، إذ صاحبها الفشل الذريع، وهو ما نبه مالك بن نبي "فحينما يتزايد الشذوذ بسبب الموارد المتوفرة وكفاءة المخططين غير العادية فإن هذا الشذوذ يستلفت انتباهنا بصورة أكبر"[2]. ويعود الأمر حسب مالك بن نبي إلى إهمال المعادلة الاجتماعية.

وأما المناسبة الثانية فتتمثل في تنبئه بتغير مركز العالم الإسلامي من البلاد العربية إلى آسيا، فتبعا لتغير مركز الجاذبية في العالم من الحوض المتوسط إلى آسيا، فقد أصبح العالم الإسلامي يخضع لجاذبية جاكرتا، كما يخضع لجاذبية القاهرة أو دمشق.[3]

يخالف محمد المبارك هذا المنطق، إذ رأى أن العالم العربي سيظل محتفظا بمكانته وذلك لاعتبارات عديدة، أبرزها قدرته على التوفيق بين القيم المادية والروحية، وحسن تفهمه للغة القرآن الكريم.[4]

1– عثمان شهاب، فكر مالك بن نبي والمجتمع الملايوي المعاصر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي فكره وأعماله) أكتوبر،2003م، ط2، ص249.

2– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص114.

3– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص183.

4–عثمان شهاب، فكر مالك بن نبي والمجتمع الملايوي المعاصر، مرجع سابق، ص250.

والباحث نرى بالإضافة إلى ما تحدث عنه الأستاذ محمد المبارك، أن مالك بن نبي بنى تصوراته هذه على معطيات تلك الفترة، لكننا نجد في ظل المستجدات العالمية، المتمثلة في سقوط الاتحاد السوفياتي، وبروز أمريكا كقطب وحيد، على المستوى العالمي. وعلى المستوى الإسلامي ظهور الثورات العربية، وبروز تركيا على الضفاف الشمالية الشرقية كقوة اقتصادية وسياسية جديدة أو متجددة، يعيدنا إلى قدرة هذا البلاد الإسلامية المتوسطية، والبلاد العربية خصوصا على لعب الدور القيادي من جديد للعالم الإسلامي.

لقد بدأ تنبه مثقفي هذه البلاد لفكر مالك بن نبي، انطلاقا من هذين الملاحظتين اللتين قدمهما، ليشرع مثقفوها بالاتصال بهذا الفكر، حيث شهد انتشارا واسعا، تدل عليه كثرة الجامعات التي تهتم به، ومن أبرزها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وجامعة بترا، كما يدل على ذلك اجتذاب هذه البلاد لكبار المهتمين بفكر مالك بن نبي خصوصا من الجزائر، وعلى رأسهم الأخوان الطيب، وعبد العزيز برغوث. كما اتجه إليها كثير من طلبة العلم لينهلوا منها فكر مالك بن نبي، حيث يعتبر الأستاذ عمر النقيب واحدا منهم.

إن أبرز النتائج المترتبة على هذا الاتصال بفكر مالك بن نبي الحضاري، هي هذه الطفرة الاقتصادية، والاجتماعية التي شهدتها هذه البلاد الملايوية، وعلى وجه الخصوص دولة ماليزيا، التي تعتبر إحدى بلاد النمور الآسيوية، هذا البلد الذي قاده لفترة طويلة محمد مهاتير، واعتبر مهندس نهضتها.

كان تأثير مالك بن نبي في التجربة الماليزية وقائدها مهاتير محمد واضحا، ويظهر ذلك في عدة نقاط، وأولها عنصر الفعالية والتنظيم، إذ عرفت هذه المجتمعات بفعاليتها وعمليتها، وخاصة في العهود الأخيرة بعد اتصالها بالفكر الإسلامي عبر رواده، وعلى رأسهم مالك بن نبي، ووفق منهجية دقيقة ساقها المتأثرون بفكره، ومن بينهم محمد مهاتير.

كما يظهر هذا التأثير في مسألة النهضة والتغيير، يؤكد مهاتير على أن التغيير يبدأ من النفس، يقول مهاتير: الباحث نثق بأن المسلمين يمكن أن يكونوا قوّة دافعة في اتجاه الخير للبشرية في القرن الحادي والعشرين،... ويبقى أمام المسلمين أن يقرروا مصيرهم في ضوء النص القرآني الواضح، بأن المولى عز وجل﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[1]؛ وعليه يحظ مهاتير على أن

1– حمد موسى بابا عمي، القاموس الحضاري للمجدد محمد مهاتير، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2009، ط1، ص79.

تلتزم البرامج الدراسية في كل المستويات بالتربية قبل التعليم، وهو ما يعني تغيير الأنفس قبل العناية بالعقل والجسم، ويبدوا هنا التأثير الكبير لمالك بن نبي في توجيه العناية إلى النفس أولا في أي عملية تغييرية.

وحول دور الاستعمار السلبي في محاربة أي بادرة نهضوية أو حضارية، وفي كون تمثل الحضارة الحل الأنجع يقول مهاتير: "لقد كان ينبغي التفكير في تأثير الاستعمار الغربي، وتحليله قبل اليوم بكثير... وكان ينبغي أن يكون تمثل الحضارة أكثر تنظيما قبل فترة طويلة، وبالرغم من هذا التأخير إلا أنه يظل هناك وقت للتفكير والعمل"[1]، ويبدو هنا واضحا ذلك التأخر في تحليل ظاهرة الاستعمار، واستثمار ما كتبه مالك بن نبي في هذا الصدد خاصة في كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة).

واستطاعت ماليزيا أن تحقق نهضتها الاقتصادية بفضل الاعتماد على الذات، وكان ذلك بالاعتماد على المدخرات المالية الشخصية باستثمارها "التمويل الأساسي وهو العنصر الحاكم الذي لعب دورا هائلا في مشروع تطوير ماليزيا هو ارتفاع معدل الادخار في البلاد"[2]، وكان الاعتماد على الذات أيضا هو وسيلة ماليزيا في الخروج من أزمة 1997 المالية، وذلك بالاعتماد أيضا على مدخرات المواطنين، ورفض سياسة البنك الدولي، وليس من شك بأن مهاتير هنا وحكومته قد طبقوا هذه السياسة الراشدة متأثرين بمالك بن نبي الذي أكد على الانطلاق في الحلول من الأوضاع الذاتية والاجتماعية الخاصة بالبلد المعني، دون اللجوء إلى الحلول الأجنبية، وهو ما سجله كنقد للتجربة الإندونيسية مع العالم الاقتصادي (شاخت)[3].

ويمكننا في الأخير نقل شهادة أحد الناشطين في مجال الدعوة والإصلاح، والمتأثرين بفكر مالك بن نبي، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدكتور (طه جابر العلواني)، والذي يجعل من فكر مالك بن نبي دستورا يُمَكِّنُ الحركة الإسلامية لو اقتدت به أن تصل بالأمة إلى بر الأمان، فيقول: "لو قدر لمالك ابن نبي أن يكون هو المحتوى الفكري المنهجي والثقافي الذي يشكل عقلية الصحوة الإسلامية أو الحركة الإسلامية المعاصرة، لكانت هذه الصحوة اليوم في موقع القيادة لهذه الأمة،

1- نفس المرجع، ص 103، 104.

2- نفس المرجع، ص 38

3- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص114.

ولكن مالك بن نبي، كان يطلق أفكاره، فيقبل عليها من يقبل، ويعرض عنها من يعرض، من المؤسف أن مختلف البرامج الثقافية للحركة الإسلامية قد أهملت فكر مالك بن نبي ولم تعطه من الاهتمام ما يستحقه وما هو جدير به، ولم يُلتفت بشكل مناسب إلى أهميته البالغة، وحاجة الأمة إلى تحويل هذه الأفكار إلى واقع معاش"[1].

1- طه جابر العلوني، مالك بن نبي وحركة التجديد الحضاري، مرجع سابق، ص 24

استنتاجات

أثار فكر مالك بن نبي اهتماما كبيرا من طرف النقاد والمفكرين، فانتقده بعضهم، وعمل البعض الآخر على تطويره وتطبيقه، وهو ما وجدناه في هذا الفصل، ويمكننا بناءا على هذا الخروج بالنتائج التالية:

ـــ الاهتمام الكبير بهذا الفكر من قبل المفكرين والمثقفين في العالم العربي والإسلامي، ويظهر ذلك في النقد الموجه إليه، سواء بالإشادة والتنويه، أو بالنقض والهدم.

ـــ التأكيد على بعده واتجاهه الإسلامي من كل من اطلعوا على هذا الفكر، وخاصة في جزئه السياسي.

ـ قدرة هذا الفكر على التأقلم مع الظروف الجديدة والمتمثلة في الاستقلال، وهو ما يثبت أن فكره يتجاوز إطار الراهن والمؤقت، إلى الإطار العام والدائم، وهو ما يثبت أساسه العلمي.

ـــ تجاوز ما هو جزئي من المشكلات الجزئية كمطلب تطبيق الشريعة مثلا، إلى ما هو عام وجوهري، والمتمثل في معالجة المشكل الحضاري.

ـــ انتشار وتوسع فكر مالك بن نبي إلى جميع أرجاء العالم الإسلامي واقتداء كثير من الدول والجماعات به، خاصة في شقه الحضاري والسياسي.

الخاتمة:

تعتبر شخصية مالك بن نبي من بين أعظم الشخصيات الفكرية في العالم الإسلامي المعاصر، لما امتازت به دراساته من الشمولية، والدقة، في قضايا تمس صميم مشكلات العالم الإسلامي، هذه الدراسات التي اختار لها عنوانا موحدا هو مشكلات الحضارة، حيث اعتبرها أم المشكلات جميعا.

وبما أن السياسة عنده تأخذ مجالا واسعا، إذ أن المشكلة الإسلامية المعاصرة في جزء كبير منها هي مشكلة سياسية. وانطلاقا من التخبط الكبير الذي عانته الأمة في هذا المجال، والذي أدى إلى تضييع وقت كبير وجهود عظيمة لو أحسن استغلالها لخرجت الأمة مما هي فيه، والتي كان السبب الكبير فيها تعدد الاتجاهات والمرجعيات السياسية. فقد قام مالك بن نبي انطلاقا من فكره الرسالي بتناول المشكلة السياسية كجزء من مشكلات الحضارة، فكان له موقفا نقديا واضحا من الاتجاهين السياسيين الغربي والإصلاحي في الساحة الإسلامية، كما كان له فكرا سياسيا متكاملا. وانطلاقا من هذا جاءت فكرة بحث مسألة الاتجاه السياسي في فكره.

انطلق الباحث في هذه الدراسة من إشكالية مركزية تتمحور حول بيان الاتجاه السياسي في فكر مالك بن نبي، حيث تبين أن الأمر يتعلق بموقع فكره السياسي من الاتجاهات السياسية المعاصرة في العالم الإسلامي، وعلى وجه التحديد الاتجاه الحديث الغربي والاتجاه الإصلاحي الإسلامي.

هذا الأمر فرض علينا منهجية بعينها، بداية من التعرض لشخصيته في الفصل التمهيدي لما لها من صلة وثيقة في تحديد اتجاهه، ثم استعراضنا مفهوم السياسة لديه، حيث اضطرّنا منطق الحال إلى استعراض مفهوم السياسة في كلا الاتجاهين السابقين، لتحديد موقع مفهومه للسياسة من هذين المفهومين.

وفي فصلين متتاليين قمنا بالحديث عن موقفه من الاتجاهات السياسية المعاصرة في العالم الإسلامي، فخصصنا الفصل الثالث لموقف مالك بن نبي من الاتجاهات الحديثة الغربية،.وفي الفصل الرابع قمنا باستعراض الاتجاهات الإصلاحية الإسلامية المعاصرة.

أما في الفصل الرابع والخامس فقمنا ببيان أسس مشروعه السياسي، وجزءا من مضمون هذا المشروع، بقصد بيان ارتباطه بالأسس التي تحدثنا عليها.

بعد هذا الاستعراض لفصول ومحتويات البحث، يمكننا الخروج بجملة من النتائج هي:

1: أصالة مالك بن نبي، والتي يبررها أسرته ووسطه الاجتماعي المحافظين، وتربيته الدينية العالية، وصحبته سواء في قسنطينة أو تبسة مهدا الطفولة، أو في فرنسا والمشرق العربي حيث عاش جزءا كبيرا من شبابه وكهولته.

2: معايشته لمرحلة انتقالية، سجلت انقضاء مرحلة سبات الأمة مع ما سادها من مظاهر الدروشة، والدخول في بوادر مرحلة اليقظة مع هيمنة الحركة الإصلاحية، جعلته يؤمن بقدرة هذه الحركة على العودة بالأمة، وصحة مبادئها، خصوصا مع موقف الاستعمار المعادي لها.

3: اعتباره السياسة التجسيد الواقعي للحضارة، والمعبرة عن طبيعتها ومستواها، والأداة التي تستعملها الحضارة في تنفيذ مشروعها، وتحقيق مبادئها في الواقع على شكل تشريع أو قانون.

4: نظرته الشمولية لمشكلات العالم الإسلامي، واعتباره أن خروج العالم الإسلامي من دور الفعل الحضاري، هو العلة الأولى في هذه الأزمة. لذلك مرت معالجته للمشكل عبر خطوتين:

أ : معرفة العلل والأسباب التي تقف وراء المشكل، والتي تحول دون استرجاع العالم الإسلامي لحالته الطبيعية بين الأمم.

ب: تصور الحلول بناء على هذا المنظور الحضاري العام للمشكل، وباعتماد المنهج العلمي المنظم. الذي يجعل من السياسة أداة التخطيط والتنفيذ.

5: ربطه للمفاهيم السياسية باعتبارات دينية وأخلاقية، كما وجدنا ذلك في تناولنا لمفاهيم السياسة و الديمقراطية والكمنويلث الإسلامي وهو ما يؤكد قناعته الإسلامية، ليس من جانب ذاتي باعتباره شخصا تابعا لهذا الدين، وإنما انطلاقا من دراسة موضوعية، اتبع فيها منهجية علمية دقيقة، حيث تناول فيها المفاهيم في إطارها الشائع، ليبين بعد ذلك قصور تعريفها، لارتباطها بمعطيات ذاتية تخص محيطها الذي نشأت فيه، ليقوم بالتالي بإدخال التعديلات المطلوبة كالملائمة بينها وبين الواقع الجديد المطلوب إدخاله فيه وذلك باعتبارها مفاهيم ثقافية عامة، كما حدث مع مفهوم السياسة. أو الانتقال بداية إلى التعميم، لتجريد المصطلح من أي خلفية ثقافية أو تاريخية، ثم الانتقال إلى إدخاله في السياق الإسلامي باعتباره مفهوما عاما، صالحا للتعميم، كما فعل مع الديمقراطية.

6: الانطلاق في حكمه على الحركات السياسية المختلفة، من منابعها الفكرية والتاريخية، إذ يربط بين اتجاهها وملائمتها للمجتمع الذي تتوجه إليه، لذلك كان حكمه الصارم على الحركات الحديثة الغربية في العالم الإسلامي بالفشل، لكونها حركات تنشط في بيئة تختلف عن بيئتها الأصلية (الغرب) وهو ما لا يؤهلها لتقديم أي نتيجة، لغياب عنصر الملائمة.

7: حديثه عن دور عوامل القصور الذاتي، واعتباره إياها السبب الفعلي في أزمة العالم الإسلامي، إذ تعتبر فكرته عن القابلية للاستعمار أبرز ما جاد به مالك بن نبي في الموضوع، والذي يعتبر فيها أن الفكرة الإسلامية عندما فقدت مبررات وجودها في نفوس أصحابها باستسلامهم للسكينة والدعة، بعودتهم إلى الحياة الطبيعية، وخروجهم من التاريخ، كان هذا الأمر بمثابة قبولهم بالوضع الجديد، حيث أصبحت لديهم القابلية للتدخل الخارجي في شؤونهم، وهذا ما يبرره بالفعل الوضع العربي والإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، أين تكالبت قوى الاستعمار على هذه البلاد، فسقط معظمها بأيديهم، رغم شراسة المقاومة، التي كان مصدرها بقية من عقيدة، وحمية وشهامة عربية.

8: وانطلاقا من هذا كان تحذير مالك بن نبي من الانفصال النكد بين الفكر والسياسة، والذي يتسبب في نوع من الإعاقة الاجتماعية نظرا لما يخلفه من فكر مشلول وسياسة عمياء، وهذا ما جرى عليه الحال في العالم الإسلامي، طيلة القرنين الأخيرين عندما ربط قضاياه المختلفة بأشخاص، بدل تجريدها في صورة فكرة. وهو ما تنبه له الاستعمار فعمل على تسخيرها لصالحه في إطار الصراع الفكري. ولذلك جاءت توصيات مالك بن نبي لتجاوز هذا الانفصال إلى إنشاء علم اجتماع الاستقلال، حيث يركز على تنزيه أفكار التغيير الاجتماعي من أن ترتبط بمنفذيها من القادة، على حسن نية، أو سوئها.

9: حديثه عن المعامل الاستعماري، واعتباره له أكبر تخريب إنساني في التاريخ ودوره في تكريس واستدامة حالة التخلف في العالم الإسلامي، خاصة مع ابتكاره لأدوات الصراع الفكري وعملها على التمويه على المشكلات الحقيقية للأمة، وإزالة مفعول الأفكار، بتشخيص المشكلات أو تشييئها.

10: وفي إطار مشروعه السياسي نادى مالك بن نبي بضرورة تحقيق الحريات السياسية، من خلال وضعه لمشروع ديمقراطي، يتجاوز فكرة مجرد نظام للحكم، إلى قناعات راسخة بالتحرر من الشعور بالقابلية للاستعباد أو الرغبة في استعباد الغير، عبر شعور بالحرية تجاه الأنا وتجاه الغير، في ثورة ديمقراطية تأخذ أصولها من الإسلام، الذي يكرم الإنسان ويجعل منه خليفة الله في الأرض. كما يؤكد على أن "كل تطبيق للديمقراطية بالإكراه، أو بمراسيم، وقرارات مآله الفشل؛ إذ أن الديمقراطية ظاهرة ثقافية قبل أن تكون ظاهرة سياسية؛ تقوم على الالتزام بالواجب قبل أن تكون إلزاما به[21].

13: يطرح مالك بن نبي مشكلة الضعف الذي تعاني منه البلاد الإسلامية كنتيجة لحالة التشرذم الذي تعاني منه، لذلك فخلاصها في وحدتها، هذه الوحدة التي لا تتحقق إلا في إطار واقعي، يأخذ بعين الاعتبار معطيات العالم الإسلامي، وحقيقة إمكانياته في تحقيق هذه الوحدة، لذلك جاء مشروعه عن الاتحاد الإسلامي أو مشروع (كمنويلث إسلامي)، يقوم فيه الخبراء بدور أساس في وجوده عبر تأسيس مراكز بحث، حيث تأتي المشكلات من الأطراف ليتم تصور حلولها في المركز وفق نظرة شمولية.

14: كما يتقدم مالك بن نبي بجملة من المقترحات في سبيل تحقيق التعايش والسلام في العالم، في ظل حضارة عالمية، تحققت بفضل ما حصل داخل هذا العالم من تواصل تجاري واقتصادي وسياسي، وعبر ما تحقق على المستوى التكنولوجي من وسائل اتصال متطورة. وفي هذا الإطار جاء تأكيده على ضرورة قيام الأمة الإسلامية بالوظيفة التكليفية التي أمرت بها، وهي الشهادة والوسطية، في إطار مشروعه السياسي حول العالمية ، حيث يتدخل الإسلام لتأكيد قيم التعايش والسلام.

ولقد توخى مالك بن نبي من مشروعه السياسي ذو التوجه الإصلاحي الإسلامي تحقيق مجموعة من الأهداف، يمكن حصرها في هدفين رئيسيين هما:

1– البشير قلاتي، مرجع سابق، ص353.

هدف مرحلي: يتمثل في استئصال كل رواسب التخلف الذاتية المتفشية في الأمة الإسلامية، باعتبارها تحط من الفعل السياسي، وتخضعه لواقعها، وهو ما سقطت فيه مختلف الحركات الإصلاحية، خصوصا مع تدخّل المعامل الاستعماري كعنصر مثبت لهذه الرواسب.

هدف نهائي: تحقيق القفزة النوعية على مستوى الأمة، بالخروج من التخلف، وتحقيق الاستقلال الحقيقي، بالعودة بالأمة إلى قيمها الأصيلة، وتحقيق الوحدة بين أجزائها، والمساهمة في إنقاذ العالم من قيم القوة والهيمنة، بتأكيد قيم التعايش والسلام، وتحقيق وظيفة الشهود الحضاري.
إن تناول هذا الموضوع قد فتح الباب مشرعا لمناقشة هذه المشكلة، خصوصا مع حالة الفشل الكبير في مختلف المجالات وعلى رأسها السياسة، يظهر ذلك في فشل الدولة الوطنية في تحقيق الاستقلال الحقيقي و التنمية الموعودة، وصعود تيارات الحركة الإسلامية كمعارضة أساسية، ثم ظهور حركات الشباب الثورية التي لا يكاد يُعرف لها اتجاه سوى تشبعها بقيم الحرية والعدل، ورفضها لكل ما هو أحادي أو استبدادي

فالأمة قد قطعت شوطا كبيرا في نهضتها، وهو ما انعكس على الحالة السياسية، يظهر ذلك في تحقيق الاستقلال، وتشكل الدول، وما تبع ذلك من مظاهر السيادة. لكن هذه النهضة تظل تتخبط في المشكل الأساس، والمتمثل في الفصل في مشكلة الهوية، وهو ما عكسه حالة الصراع الدائم بين الاتجاهين السياسيين، الحديث بمقولاته الغربية والإصلاحي أو من ورثه من الحركات الإسلامية بمقولاتهم الأصيلة.

التوصيات:

بناء على هذه الدراسة، فقد خرج الباحث بجملة من النتائج، يمكن عرضها على شكل توصيات:

أولا: ضرورة الاهتمام بفكر مالك بن نبي، بتوجيه البحوث والدراسات إلى تلك الجوانب التي ما زالت غامضة من فكره رغم حاجة الأمة لها، لما تعانيه من آثار مدمرة في واقعها السياسي، خاصة على مستوى الحريات، وأنظمة الحكم، وحالة الضعف جراء التشرذم، ووقوعها في كل مرة تحت طائلة مكائد الاستعمار، بانشغالها عن قضاياها الأصلية، بقضايا ثانوية. وخاصة مع ثورات

الشباب في العالم العربي، وما قد يستتبعها من اندساس أفكار دخيلة، قد تعود بالمشروع الطموح لهؤلاء الشباب بتحقيق الحرية والعدالة، إلى نكسة حقيقية يعود فيها الاستعمار بثوب جديد.

لذلك وجب الاهتمام بهذه الجوانب السياسية من فكره خصوصا: الصراع الفكري وآلياته، ودور المعامل الاستعماري في تخريب امكانات الأمة بالحط منها، ومشروع نظام ديمقراطي يقوم على أساس تكريم الإنسان، في شخصه وفي الغير، كما طرحه مالك بن نبي، ومشروع اتحاد إسلامي يعود بالأمة إلى دائرة الفعل الحضاري، ومشروع عالمي للتعايش والسلام كبديل عن عولمة أو أمركة تعود به إلى عهود الاستعمار والهيمنة.

ثانيا: إعادة العلاقة بين السياسي والمثقف، إلى طبيعتها، حيث يقوم الأخير بوظيفة التنظير والنقد، ويقوم الأول بوظيفة التنفيذ. هذا التحديد للمهام، ولطبيعة العلاقة بين هذين الطرفين يمكن به القضاء على الانفصال النكد الموجود بين الفكر و السياسة، أو بين المفكر والسياسي.

ثالثا: تعتبر مهمات التنظير لنظام سياسي، وتحقيق الاستقلال الحقيقي والتحرر من التبعية للغرب خصوصا في مجالات العلوم الإنسانية، حيث يتدخل البعد الذاتي، والتاريخي في تشكيل المفاهيم والنظريات، ومن بينها الحقل السياسي، مهمات تتجاوز إمكانيات الأفراد، أو حتى المجموعات، لذلك ينصح الباحث بتأسيس مراكز بحث إسلامية يصهر عليها مفكرون وعلماء مقتدرون، وهذا على مستوى العالم الإسلامي، مع تحقيق نظام تواصلي بين هذه المراكز، في إطار تكاملي تستثمر فيه الجهود إلى أقصى الحدود.

رابعا: التأكيد على التكاملية بين مجالات الفكر، ونبذ الذرية والتجزيئية في التناول، والتي طبعت جهود التنظير السابقة، في كلا التيارين الحديث (الغربي) والإصلاحي، وذلك باعتبار طبيعة المشكل الواحدة، لذلك على مراكز البحث، فضلا عن عملها الموحد، أن تقوم بدراسة المشكلات في إطارها الحضاري الشامل، وفق منظور تكاملي، حيث يتكامل الاقتصاد مع السياسة، مع الأخلاق، مع الاجتماع.

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

فهرس الشعوب والاتجاهات والمذاهب والمؤتمرات

فهرس المصطلحات

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

قائمة المصادر:

1- مالك بن نبي ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت، لبنان، 1969م، ط1.

2- مالك بن نبي ، آفاق جزائرية، ترجمة: الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، 1991م، ط1.

3- مالك بن نبي ، بين الرشاد والتيه، دار الفكر، الجزائر، دمشق(سوريا)، 1988م، ط2.

4- مالك بن نبي ، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2002م، ط1.

5- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1988م، ط3.

6- مالك بن نبي ، حديث في البناء الجديد، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1960م، ط1.

7- مالك بن نبي ، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر بيروت 1977م، ط1.

8- بن نبي مالك ، شروط النهضة،ت : عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1969م، ط3.

9- مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2000م، ط2.

10- مالك بن نبي ، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1991م، ط1.

11- مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2006م،ط1.

12- مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن الطفل والطالب، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، سوريا، لبنان، 1984م، ط2.

13- مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1987م، ط3.

14- مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1988م، ط1.

15- مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، لبنان، 1984م، ط4.

16- مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2006م، ط3.

17- مالك بن نبي، مجلة الشباب المسلمين، العدد 171، ماي 1971،

قائمة المراجع:

أ: الكتب:

1- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى — محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ - 1979م، ط1.

2- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ج6، دار صادر، بيروت، 1994م، ط3.

3- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ج6، تحقيق: عبد الله علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون تاريخ، ط1.

4- ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج6 ،تحقيق: إحسان عباس، دار صادر — بيروت. 1968م، ط1.

5- إبراهيم أبراش ، علم الاجتماع السياسي ، دار الشروق، عمان، 1998م، ط1.

6- إبراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز غنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، لبنان 1973م، ط1.

7- إبراهيم التلوع أبو بكر، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قايونس، دار الكتاب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 1995م، ط1.

8- إبراهيم زين، أبعاد رؤية مالك بن نبي الحضارية، الشاهد الدولي، المجلد الأول، العدد3، نوفمبر 1997م.

9- إبراهيم لونيسي، التجربة الديمقراطية في الوطن العربي، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، السنة الجامعية: 2003م - 2004م، لم يطبع.

10- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (البخاري) ، صحيح البخاري، ج2، تحقيق: عبد الخالق محمود علام، دار صبح، بيروت، لبنان، 1428هـ - 2007م، ط1.

11- أبو الحسين مسلم القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم، ج2، تحقيق: أبو عبد الرحمان عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، 2003م، ط1.

12- أبو الحسين مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج6، تحقيق: أبو عبد الرحمان عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، 2003م، ط1.

13- أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهظة العربية، لبنان،1980م، ط4.

14- أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، دار النفائس، بيروت، لبنان 1984م، ط1.

15- أنور الجندي، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، الدار القومية، القاهرة، 1965م، ط1.

16- آمنة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ط1

17- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر،بيروت، لبنان، 2000م، ط2.

18- البشير مقلاتي ، هكذا تكلم مالك بن نبي، مكتبة اقرأ، الجزائر، 2007م، ط1.

19- الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، ج1، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1966م، ط1.

20- الجمال عبد المنعم، التفسير الفريد للقرآن المجيد، ج1، دار الكتاب الجديد، مصر، دون تاريخ، ط1.

21- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ط1.

22- حسن البنا، مجموعة الرسائل، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، 1992م، ط1.

23- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ط1.

- حمد موسى بابا عمي، القاموس الحضاري للمجدد محمد مهاتير، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2009، ط1

24- رشيد رضا محمد، تفسير المنار، ج4، مكتبة القاهرة، مصر، 1960م، ط4.

25- ساطع الحصري، اتجاهات مختارة في القومية العربية (1923م، 1963م)، دار المعارف، القاهرة، مصر 1964م، ط1.

26- ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكر القومي، دار المعارف، القاهرة، مصر1665، ط3.

27ـــ سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2005م.

28ـ سيد قطب معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1971، ط1.

29ـــ طاهر محمد كامل، الصراع بين التيار الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني، 1994م، ط1.

30ـ الطيب برغوث، التغيير الإسلامي خصائصه وضوابطه، مكتبة رحاب، الجزائر، دون تاريخ، ط1.

31ـــ عبد الحليم عويس ، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، مكتبة الفلاح، مصر، دون ت، ط1.

32ـــ عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، دار الشهاب للطباعة والنشر، الجزائر، 1984م، ط1.

33ـــ العقبي حسن موسى محمد، مالك بن نبي وموقفه من القضايا المعاصرة، ، رسالة لنيل الماجيستار،في العقيدة، جامعة غزة، 2005م، لم تنشر.

34ـ علي جرشية، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء، مصر، 1990م، ط3.

33ـــ عمران بو دقزدام، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي،(مشروع بحث ماجيستار (2001 م/ 2002م)، قسم أصول الدين، جامعة الجزائر، لم يطبع.

35ـ عمر كامل مسقاوي، مقاربات حول فكر مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2008م، ط1.

36ـ عمر كامل مسقاوي، نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 1979، ط1.

37ـــ عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، 2009، ط1.

38ـ فايز ترحيبي، الشيخ عبد الله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1985م، ط1.

39ـ قا آنا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، تر: عبد الرّزاق الصافي، دار الفارابي، بيروت، لبنان،دون تاريخ، ط4.

40ـــ القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج2، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، 1409هـ ،1988م، ط80.

41كنعان محمد أحمد ، أزمتنا الحضارية من خلال سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمة، قطر، العدد 25، 1411هـ.

42ـ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004م، ط4.

43مجموعة من العلماء والأكاديميين السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م، ط5.

44ـــ مجموعة من الكتاب، الموسوعة السياسية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط 1990م.

45ـــ مجموعة من الكتاب، الموسوعة السياسية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط 1990م.

46ـــ مجموعة من الكتاب، الموسوعة السياسية، ج5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،ط 1990م.

47ـ مجموعة من الأكاديميين السوفيات، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، دون تاريخ، بيروت، ط5.

48ـــ مجموعة من الكتاب الليبراليين، الليبرالية في العالم العربي، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، مصر، 2009، ط1.

49ــــ محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهدى، 2004، ط1.

50ـ محمد حسنين هيكل، السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، 1980م، ط1.

51ـــ محمد حسين محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مطبعة القاهرة، مصر، 1980م، ط1.

52ـ محمد الخضر حسن، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية، القاهرة،مصر، 1344هـ، ط1.

53ـ محمد زرمان، جمعية العلماء الخطاب والقراءة، دار الإعلام، الجزائر، 2006م، ط1.

54ـ محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، ج1، دار الأمة، الجزائر، 1999م، ط1.

55ـ محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، ج3، دار الأمة، الجزائر، 1999م، ط1.

56ـ محمد عاطف، معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي، دار قرطبة، 2009م، ط1.

57ـ محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، 1993م، ط1.

58ـ محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، مصر،1990م، ط1.

59ـ محمد عمارة،الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دار الشرق الأوسط للنشر، دون تاريخ، ط1.

60ـ محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، مصر، 1988م، ط2.

61ـ محمد علي عبد المعطي، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1998م، ط1.

62ـ محمد الفرحان، نداء خليل، حضور الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر (مالك بن نبي نموذجا)، مجلة أوراق فلسفية جديدة، العدد الثالث / صيف 2011

63ـ محمد مرتضي الحسيني الزبيدي، تاج العروس،ج 16، مطبعة حكومة الكويت، 1965م،ط1.

64ـ مسعود طيبي، الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين،دار هومة، الجزائر، 2007م، ط1.

65ـ مسعودان نور الدين، مالك بن نبي (حياة وآثار، شهادات ومواقف)، دار النون للنشر والتوزيع، دون تاريخ، ط1.

66ـ مولود عويمر،أعلام وقضايا في التاريخ الإسلامي المعاصر، دار الخلدونية، الجزائر، 2007م، ط1.

67ـالنابلسي محمد أحمد، سيكولوجية السياسة العربية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ط 1.

68ـ نجيب أحمد بن عبد الكريم، فصل الخطاب في بيان عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مراجعة وتعليق الشيخ الدكتور صالح العبود، مكتبة الصحابة، جدة، السعودية، 1994م،ط 2.

69ـ نعيمة بغداد باي، مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند مالك بن نبي، مذكرة ماجيستار، كلية العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2000م، لم تطبع.

70ـ يوسف حسين، نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، دار التنوير، الجزائر، ط1.

ب: المقالات:

71ـ سليمان الخطيب، مالك بن نبي والمشروع الحضاري (المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيد قطب)، مجلة روى، العدد: 20، 2003، الكويت.

72ـــ شاكر النابلسي، دعوة القومية العربية، مجلة الحوار العربي المتمدن، لبنان، العدد 2270، 2009/07/27م.

73ـــ طه جابر العلوني، مالك بن نبي وحركة التجديد الحضاري، الشروق الثقافي، العدد 15،

74ـــ عبد الحليم عويس، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة، مجلة المنهل، عدد 490، 1992م

75ـــ عبد العزيز برغوث، من أساسيات المنهج الحضاري عند مالك بن نبي، مجلة بونة للبحوث والدراسات، العددان 4، 5، الجزائر، (2003م، 2004).

76ـ عبد اللطيف عبادة، مناهج الحركات المعاصرة في التغيير – نقد وتقويم انطلاقا من فكر مالك بن نبي، مجلة الموافقات، الجزائرالعدد3، 1994م،.

77ـــ العويسي عبد الله، مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، مجلة الفيصل، الكويت، العدد 196، 1993م.

78ـ غازي التوبة، مالك بن نبي والمشروع الحضاري (الفكر الإصلاحي عند مالك بن نبي)، مجلة روى، العدد: 20، 2003، الكويت،

79ـ طه جابر العلوني، مالك بن نبي وحركة التجديد الحضاري، الشروق الثقافي، العدد 15.

80ـ فضيل بومالة، مفهوم الديمقراطية في فكر مالك بن نبي، مجلة الفيصل، الكويت، عدد 196، شوال ، ابريل 1993 م.

81- مولاي محمد سعيد، إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، ديسمبر 2005م.

ج: الملتقيات:

حيث لم يتوافر لدينا إلا أعمال ملتقى واحد: (أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي فكره وأعماله).

82- عثمان شهاب، فكر مالك بن نبي والمجتمع الملايوي المعاصر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي فكره وأعماله) أكتوبر،2003م، ط2،

83- عمر كامل مسقاوي، العالمية ورسالة الحضارة والثقافة في فكر مالك بن نبي، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي فكره وأعماله)، الجزائر، أكتوبر2003م، ط2.

84- مولود عويمر، الغرب في تصور مالك بن نبي، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي فكره وأعماله)، الجزائر، أكتوبر 2003م.

85- نور الدين بوكروح، الفكر والسياسة لدى بن نبي، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي فكره وأعماله)، الجزائر، أكتوبر 2003م، ط2.

د: مراجع باللغات الأجنبية:

86 – Boutroux Emile, études d'histoire de la philosophie, F, Alcan, paris, 1995,1
87– Machiaveili, the Prince , London : every man's livrary, 1908.
88–Maxey,ch, Political philosophies, New York: S.E , 1948 .

محتوى البحث